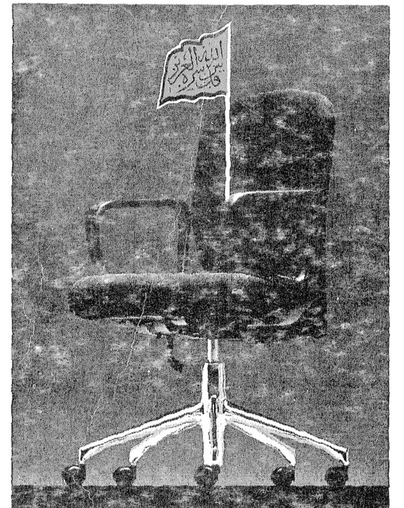
برتران بادي

ترجمة : لطيف فرج



الدولة المستوردة

تغريب النظام السياسي

كتاب العالم الثالث



الدولة المستوردة

تَغْريب النظام السياسى

الدَوْلة المستورَدة

«تَغْريب النظام السياسي»

برْتران بادي

الطبعة الأولى

١٩٩٦

الناشر:

دار العالم الثالث

٣٢ ش صبري أبو علم/القاهرة

ت وفاكس ٣٩٢٢٨٨٠

هذه ترجمة لكتاب :

L'État importé

L'occidentalisation de L'ordre Politique

تأليف :

Bertrand Badie

الناشر :

© Fayard

صدر هذا الكتاب بالتعاون مع

«البعثة الفرنسية

للأبحاث والتعاون»

قسم الترجمة - القاهرة

برتران بادي

الدولة المستوردة

« تغريب النظام السياسي »

ترجمة : لطيف فرج

دار العالم الثالث

اصدارات العالم الثالث

- العالم الثالث (قضايا وآفاق)«كتاب غير دورى»
- النظرية والتطبيق فى ممارسة الإعداد البريشتى / د. محمد صديق
- الإسلام السياسى (صوت الجنوب) / فرانسوا بورجا - ترجمة : د. لورين زكرى
- التضخم الحضرى فى البلاد النامية / د. محمود جاد
- سياسة ملء البطون (سوسيولوجية الدولة الأفريقية) / جان فرانسوا بايار - ترجمة : حليم طوسون
- سُلطان غالييف (أبو الثورة فى العالم الثالث) / الكسندر بينينجسن - شانتال لوميرسييه - كيلكجى ترجمة : سوزان خليل
- قصة الفلسفة / د. مراد وهبة
- (سلسلة التنوير) «الكتاب الأول» مدخل إلى التنوير / د. مراد وهبة
- التنمية (تجارب وإشكاليات) / كاترين كوكرى ڤيدروڤيتش - دانييل هيمرى - چان پييل ترجمة : د.لورين زكرى
- ألبلدان النامية وتجديد الفكر الاشتراكى / بهيج نصار
- تغريب العالم / سيرج لاتوش - ترجمة : خليل كلفت
- الاتجاهات النظرية لعلم الاجتماع(عرض نقدى ورؤية نظيرة ودراسة الطبقة الاجتماعية)/د. محمود جاد
- الثورة تحت الحجاب (النساء الإسلاميات فى إيران) / فريبا عادل خواه -ترجمة : هالة عبد الرؤوف مراد
- الأصول الزنجية للحضارة المصرية / شيخ أنتا ديوب - ترجمة : حليم طوسون
- أسئلة علم الاجتماع (حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزى) / پيير بورديو ترجمة وتقديم : ابراهيم فتحى
- مصير العالم الثالث (تحليل ونتائج وتوقعات) / توما كوترو - ميشيل إسّون - ترجمة : خليل كلفت
- حوار مع ياسر عرفات / محمود أمين العالم - مصطفى بهيج نصار
- محنة الديون وسياسات التحرير فى دول العالم الثالث / د. رمزى زكى
- بعد أربعين عاما براءة خميس والبقرى / عبد المنعم الغزالى الجبيلى
- ٧٥ عاما من تاريخ الحركة النقابية المصرية / عبد المنعم الغزالى الجبيلى
- الأهالى (صحيفة تحت الحصار) / حسين عبد الرازق
- النظام العربى والنظام الشرق أوسطى (صراع الأهداف والمصالح) / صلاح زكى أحمد
- الدولة المستوردة تغريب النظام السياسى / برتران بادى - ترجمة : لطيف فرج
- (سلسلة التنوير) «الكتاب الثانى» التنوير فى الأدب / د. منى أبو سنه

تحت الطبع :

- (سلسلة التنوير) «الكتاب الثالث» فلسفة الإبداع / د. مراد وهبة

مدخل

التاريخ لم ينته. لقد تمكّن القرن العشرون من تكْريس فشل العديد من الأنظمة الشمولية، ومن وضع نهاية للمغامرة الاستعمارية (في صيغتها التقليدية على الأقل). وتميَّزت موجة استقلال البلدان، خلال ردْح من الزمان، بتوالد الدول وبتماثلها في كل مكان تقريباً على سطح الكرة الأرضية. وعاونت هذه الموجة في تكوين **«عالَم ثالث»** شاسع، تدعو تسميته *المُضلِّلة إلى الاعتقاد* بأنه يمر بمرحلة تدريبية في عالم خاضع لمعايير موحّدة؛ وتؤدي إلى التصوُّر بأنه لا بد لمسيرة هذا العالم الثالث أن تقوده في النهاية نحو الديموقراطية التي هي -لعدم وجود نماذج أخرى- وجهة *التاريخ النهائية*.

غير أن هذه الرؤى المنتمية للمدرسة **«التّطورية»** تقوم باستنزاف أوهامها المتبقية، بينما تنقشع أحلام **«التّقارُب»** [بمعنى حصول البلدان على نتائج، ووصولها إلى أهداف متقاربة]*، وتتبدد أسطورة التقدم المطرِّد والمستمر. ومن بعدُ أصبحت العلوم الاجتماعية مستَقرةً بشدة في **«ما بعد التطورية»**، الذي يتميز على أي حال بكونه أكثر استبْصاراً. لقد أدت مجريات الأحداث دورها وأنجزت مهمتها: *لم تكن مَسيرة الدول الإفريقية والأسيوية* خلال هذا الثلث الأخير من القرن متطابقة مع النماذج المعلَنة. فدولة التّنوير لم تزدهر؛ وعلامات التنافس السياسي لم تتزايد؛ كما أن التصورات بشأن ما يجب أن تكون عليه الدولة لم تتقارب. غير أن الجوهر لا يكمن على الأرجح في الكشف عن *الحقيقة الواقعة الذي لا يكفي بمفرده لابتداع التحليلات*. فالتحليلات لا تتجدد إلا استجابة لمقتضيات أخرى، في حين يقوم البحث التجريبي باكتشاف مفارقات **العَوْلَمة** المبَشّر بها، وآثارها المفاجئة على عملية التنمية.

ترسم **العَوْلَمة** تكوين نظام دولي يتجه نحو توحيد مناهجه وقِيَمه وأهدافه، مع

---

* من الآن فصاعداً كل ما بين القوسين [] هو إضافة من المترجم

طموحه في ذات الوقت إلى دمج الانسانية بأكملها داخله. وبطبيعة الحال تبدو هذه العملية المستَحْدَثة في التاريخ، بأنها تدعَم فَرضية «**التَقارُب**» بل وترسِّخها. والواقع أنها تكشف عن العديد من أنواع التنافر وعدم الاتساق حين تحدد نطاق هذا النظام: فعندما تحثُّ على استيراد نماذج غربية إلى مجتمعات الجنوب، تكشف بذلك عن **عدم ملاءمة** هذه النماذج؛ وعندما تُحَرِّض المجتمعات الطَرَفية على التَكيُّف، توقظ أيضاً آمال التَجدُّد مع المخاطرة في الوقت ذاته **بخداعها**؛ وحين تُعَجِّل بتوحيد العالم، فإنها تُحَبِّذ ظهور **التَفَرُّدات** وتزيد تأكيدها؛ وحين تمنح النظام الدولي مركزاً للسلطة مرتباً أكثر من أي وقت مضى، فإنها تتجه نحو **زيادة حِدَّة منازعاته وشِدَّة صراعاته**. وحين تسعى العَوْلَمة نحو وضع نهاية للتاريخ، فإنها تمنحه فجأة معاني **متعدِّدَة ومتناقضة**.

وليس النوع الأول [عدم ملاءمة استيراد النماذج الغربية] من أنواع التنافر وعدم الاتساق هذه هو الأقل شأناً؛ فقد أوضَحت السنوات التالية لإنهاء الاستعمار بأن **المُحاكاة** قد فشلت في جميع المجالات وبخاصة في **المجال البِنْيوي**. ومع ذلك فإن كل شيء يشير إلى عدم توقف عملية المحاكاة بل إلى اتساع نطاقها: والأكثر غرابة أيضاً أن المجهودات المبذولة من أجل الاستيراد تتفوق في غالبية الأحيان على مساعي التصدير، إذ تتخذ نُخَب مجتمعات الجنوب المبادأة في الاقتباس، حتى وإن كانت من جهة أخرى تستنكِّره بشدة. وتسير الأمور وكأن منهج العولمة قد اتجه نحو الشرود من خلال سوء التقدير والحساب، وقام بسلب قدرة المجتمعات الطَرَفية على تصحيح ذاتها بذاتها. من المؤكد أن سبب هذه الدائرة المغلَقَة علاقة قوى، ولكن يمكننا الافتراض بأنها تتغذى أيضاً على اعتبارات استراتيجية، وبخاصة على المزايا الفردية العائدة على النُخَب المشاركة فيها.

كذلك تجد المجتمعات غير الغربية نفسها على الدوام ممزَّقة وحائرة بين مَنهج **التَكيُّف** ومَنهج **الابْتِكار**. إذ يُعتبر المنهج الأول بأنه «واقعي»؛ كما أنه بخاصة منطقي في الأجل القصير. أما المنهج الثاني فهو يندَرِج ذِهنياً في أمد طويل بعد تأمل وإمعان فكر. وكثيراً مايسعى الممارسون وعلماء الاجتماع نحو التوفيق بين المنهجين بإضفاء بعض الخاصيّات المبتكرة لممارسات التهجين الجَبْرية. لكن هذه التوليفة محفوفة بالمخاطر: إنها هشَّة إلى حد كبير، لأن المنهجين ينتسبان في الواقع إلى استراتيجيتين متجابهتين:

ففي سياق الاستيراد الضخم غير الخاضع للترشيد إلى حد ما، يصبح التجديد شعاراً طبيعياً **للمنازَعة** [أي المعارضة الشديدة] ويُستخدَم لتوجيه الاتهامات للسلطة أكثر من استخدامه من أجل إعادة ابتكارها. كما أن **الدعوات الإحيائية** هي في الوقت ذاته دعوات شَعْبَوية وتَعْبَوية ومِنْبَرية تقوم بتوجيه الاتهامات، أكثر من كونها صياغات بَنَّاءة تقوم بوضع الخطط والبرامج. وتُنتج هذه الدعوات معاني مغايرة مما يعمِّق الهُوَّة الفاصلة بين الحاكِمين والمحكومين، كما تقوم باستنكار عمليات **التَغْريب** والتشهير بها، مما يحول دون ذيوع كل ما ينشد الكَوْنية.

هكذا تستصحب **العَوْلمة** معها الإعلاء من شأن **التَفَرُّد**. ويبدو هذا الارتباط غريباً لا سيما وأن العولمة مستأثِرة تحب الانفراد، كما أنها مزوَّدة بموارد وفيرة: إذ يرتكِّز توحيد النظام الدولي على إمكانات تِقنية راسخة تساعد على سهولة الحركة، وعلى الاتصال، والاختراق المتبادل؛ والواقع أنه يستهدِّف تقليص الخُصُوصيّات وتحبيذ الانتساب إلى نظام مشترك قانوني وسياسي واقتصادي، بل وأخلاقي. وعلى هذا لا يمتلك التَفَرُّد المجابِه لهذا النظام وسائل القوة: والمؤكد أن التَفَرُّد يفرض نفسه عن طريق تعبئة الموارد الشارِدة من المركز، غير أنه يتغذّى بخاصة على الاعتراضات وعلى أشكال المقاومة التي تثيرها عمليات التَجْنيس الثقافي [جعل الثقافات متجانسة].

وتقوم العَوْلمة حينذاك بتجديد بناء فكرة **التَبَعية** ذاتها. وحيث أنها تتصور نظاماً دولياً موحَّداً، وتتغذى على عملية متشعِّبة لنشر النماذج، فإنها تنطوي أولاً على وجود بِنية للسلطة تقوم بتنشيط العلاقات الدولية. ولا تعكس هذه البنية المتعدِّدة في هويتها أية حتمية وحيدة ولا يمكن اعتبارها **اقتصادية** فقط. ولا يمكن اختزالها أيضاً إلى **مجموعة** بسيطة من الفاعلين، ولا تصورها على أي حال بأنها **«مؤامرة من مُتَسلِّطين»**. إن خاصيتها الرئيسية هي خلق **شَبكات ومجموعات** مصالح ومنافِع تضم فاعلين من «الشمال» وفاعلين من «الجنوب» يحملون مصالح وأهداف متنوِّعة للغاية. وحين تقوم العولمة بإيجاد السُلطَة، فإنها تخلق أيضاً منازَعاتها الخاصة وصراعاتها الذاتية، وتتزود بأساليب انفلاقها. وحيث أن العولمة تحصل على رؤيتها من رغبتها في توحيد النماذج، فإنها تضفي على التوترات التي تُحدِثُها صِبْغة **ثقافية** أساساً.

إن **التَبَعية الثقافية** المتناقضة في إنجازاتها، الخيالية في طموحاتها،

الساذجة في مسلّماتها، التي كثيراً ما تتسبب في صراعات عنيفة، وما يتم استنكارها وتشبيهها أحياناً بالشيطان ... تزداد ترسّخاً وانتشاراً، بل وتتوطّد سيطرتها على المسرح الدولي أكثر فأكثر. ومن خلف جميع هذه الالتباسات، تتضح الفرضية الأساسية وهي: بعيداً عن جميع هذه الاضطرابات الوظيفية؛ بل وبسبب هذه الاضطرابات (في ظل ظروف معينة)، فإن التَبَعية الثقافية تمتلك قدرة سياسية ثمينة للغاية وذات أثر حاسم في تسيير النظام الدولي، كما في التطورات الجارية داخل المجتمعات الطَرَفية. وبهذه الصفة هي نافعة للمصدِّرين للنماذج كما لأولئك الذين يستوردونها، سواء بالنسبة لإنجازاتها أو بالنسبة لأسلوب إدارة اخفاقاتها الخاصة. ومن هذه العولمة المصنوعة من الانتصارات والانتكاسات، ومن المقاومات والتوترات تبْرُز تواريخ جديدة، قد تكون مُحَمّلة بالابتداعات داخل المجتمعات غير الغربية، كما في داخل النظام الدولي.

□□□

الجزء الأول

تصدير
النماذج السياسية

لا يتم **تصدير النماذج السياسية** بالضرورة عن إدراك وبوعي؛ والمؤكد أنه لا يتعلق بمؤامرة، ولا ينطوي على «دَسيسة غربية»، مثلما ينزع إلى التأكيد -أحياناً- حماس العالم الثالث، أو الكلام المُرسل الذي غالباً ما يُلقَى على عواهنه من غير تروٍ أو إعمال فكر. غير أنه منذ قرنين من الزمان على الأقل، تُغادر الأفكار والمؤسَّسات والممارسات السياسية ومجموعات القوانين والوَصفات الاقتصادية شواطىء أوروبا أو أمريكا الشمالية متَّجِهة نحو الجنوب والشرق. وكثيراً ما أُستخدم **الاستعمار أو الغزو** في نقل هذه الصادرات، لكن لم يكن الشأن كذلك في جميع الأحوال، إذ كثيراً ما حدث العكس وفقاً لما تكشفه لنا أمثلة **الإمبراطورية العثمانية ،والصين واليابان**: لقد اضطلع شكل السلطة الذي يبني **نظاماًدولياً** متَّسماً **بالعَوْلمة** منذ نهاية القرن الثامن عشر بالتصدير الأكثر فاعلية والأكثر انتشاراً، كما تم تنشيط هذا التصدير ثم إعادة تنشيطه بالطموح الكَوْني الذي تتحلى به **البِنية الغربية للسياسي**.

لا جدال بأن كلاً من دينامية التَبَعية والهويّة الكونية تدعَمان بعضهما البعض وتساهمان في تزويد الغرب بالوحْدة، وذلك على المستوى التحليلي على الأقل. إن المجتمعات الغربية الممتدة من أوروبا الغربية حتى أمريكا الشمالية والمعتبَرة «مركزاً» للنظام الدولي -التي قامت بتدبير عَوْلمته- تحتل مركز سلطة متماثِل، كما تجمعها نفس القواعد السياسية؛ وإذا ما كانت مفاهيم هذه المجتمعات القانونية تتمايز فإن صادراتها في المجال القانوني تخَفِّف من هذه الاختلافات، كما يبيِّن لنا **المِثال الهندي**. ومن الواضح للغاية أن هذه الدول المتنافِسة فيما بينها، بل والتي تحفِّزها المزاحمة من أجل الفتح والحصول على النفوذ، تقوم بنشر مناهج وأساليب تنتمي لذات المحيط الثقافي في المجتمعات التي تقتحمها أو في تلك التي تدعوها أو تستنجد بها. وتساهم هذه المناهج والأساليب في توطيد نفس النظام الدولي، كما أنها تُحْدِث داخل المجتمعات المتلَقية نفس أشكال التنافر.

وعلي نفس المنوال، نجد أن ممارسات التصدير ليست متماثلة دائماً حتى وإن

كانت اختلافاتها تنصب على أساليب الاستعمار أكثر من انطباقها على عملية الانتشار في مجملها. إذ أن **فرنسا** المزوَّدة بدولة قوية باشرت في مستعمراتها أسلوب **«الإدارة المباشرة»**، وبذلك قامت بنشر ثقافة «سياسية إدارية» لا تتطابق مع النموذج الكائن في الحاضِرة الفرنسية ذاتها. في حين أن بريطانيا المزودة بدولة ضعيفة السلطات قد لجأت إلى ممارسة أسلوب **«الحكم غير المباشر»** وإلى زيادة مراعاتها لعلاقات السلطة القائمة قبل الاستعمار. ومع ذلك تلاشت هذه الاختلافات عند انتهاء الاستعمار، وحين كان يلزم بناء دول جديدة في إثره؛ ويزداد تلاشيها أكثر حين نقوم بتقييم التغريب بطريقة إجمالية، بعيداً عن إنجازاته الشكلية: وتسير الأمور حينذاك وكأن **دينامية الاستيراد** والضغوط والانتحاءات الواقعة عليها، قد تغلَّبَت على الظروف الخاصة بكل آلية مستورِدة على حدة، لكي تتمكن من توحيد نمط إنجاز هذه الآليات ومن إقرار طموحها الكوني حقيقةً.

□□□

الفصل الأول

منهج التبعية

يصعب على مبدأ **سيادة الدول** الصمود أمام الملاحظة التجريبية. ليس من الضروري أن يكون أحد المجتمعات مُستعمَراً لكي يمكننا إثبات أنه تابع لمجتمع آخر؛ ولا يكفي أن يكون لإحدى الدول مقعد في الأمم المتحدة لكي تدَّعي -بعيداً عن الشكليات القانونية- بأنها تمارس سيادة كاملة. إن هذا الشرخ العميق الحادث في مجموعة مواد قانوننا الدولي يتجاوز حدود الجدل الأكاديمي المجرَّد بكثير: إن معرفة الآليات التي مَحَت سيادة الدول تُتيح حل لغز السلطة في العلاقات الدولية، وتُساعِد على فهم كيف تقوم بعض النماذج السياسية بالانتقال وبالانتشار، وكيف تفرِض نفسها خارج ديارها، وبعبارة أخرى على معرفة كيف يمكنها مغادرة شواطيء البلدان المهيمنة على النظام الدولي.

ومن الأمور ذات الدلالة أن أخصائيي **أمريكا اللاتينية** هم الذين أدخلوا هذه التأملات الفكرية في مناهج العلوم الاجتماعية [1]. لقد بَدت شبه القارة هذه في سياق الخمسينيات بأنها استثناء، إذ كانت دولها مستقلة لكنها في الوقت ذاته خاضِعة، وكانت تمثِّل شعوراً بالذنب لدى النظام الدولي القائم بعد الحرب العالمية الثانية، فهي المكان الذي بدا فيه هذا النظام الدولي صورياً، وساقِطاً في شَرَك آليات اجتماعية تتحدى معظم مواد ميثاق الأمم المتحدة مباشرة. لم يعد التخلف يبذل المحاولات لتبرير وجوده طالما أنه يزداد تدهوراً، ويبدو أنه يتحول من حالة عابِرة وقتية إلى فرض نفسه بصفة دائمة. وهكذا أدى التعارض بين الصوري والواقعي -الذي لم يكن خافياً على أحد- إلى ترجيح فرضية الانشطار إلى شقين : كانت دول أمريكا اللاتينية تشعر خلف انضمامها **الرسمي** إلى

النظام السياسي الدولي، بمفعول اندماجها [الواقعي] داخل نظام رأسمالي دولي، لقد قام النظام الاقتصادي بنقض ما كان النظام السياسي قد جعله رسمياً.

فشل رؤية اقتصادية

هكذا اقتحم **علم اجتماع التَّبَعية** مجال العلوم الاجتماعية في صَخَبٍ وضجيج، لا سيما وأنه فرَض العديد من المسلَّمات. الأولى هي وحدة علوم المجتمع، ما دام مجرد الفصل بين الاتجاهين الاقتصادي والسياسي يؤدِّي إلى المحافظة على وهْم سيادة الدول. ثم مسلَّمة البُعد الدولي للتنمية، مادام التحليل الداخلي المحْض يمكنه حجْب الأسباب الحقيقية للتخلُّف الاقتصادي، وتحميل العوامل الحضارية وحدها مسئولية هذا التخلف. وأخيراً مسلَّمة طبيعة العلاقات العابرة للأوطان الحاسمة التي تقلب الحدود وسيادة الدول، وتجمع بين دراسة السُلطة على المستويين الوطني والدولي، وتؤدي إلى اكتشاف وجود نظام رأسمالي موحَّد على مستوى المعمورة، ومزوَّد بمركز وبأطراف. وفي إطار هذه الرؤية ظهر بأنه يتم التلاعب بهذه الأطراف من ثلاثة جوانب على الأقل. إذ تقوم الأطراف المنهوبة من المركز بتغذية التنمية الاقتصادية في الدول المهيمنة. كما أن تزايد حدة التخلف الهيكلي في هذه الأطراف يخدم مصالح المركز ويوطِّد ظروف سيطرته. وتقوم الأطراف المقيَّدة بتنفيذ الوظائف التي ينوطها بها التقسيم الدولي للعمل بخدمة تنمية لا تحصل منها على أية فائدة.

وإجمالاً، تقول هذه الرؤية الاقتصادية التي فرضت ذاتها من خلال نفعيتها: يتشكل نظام التبعية ويتكاثر دون أن يتمكن شيء ما من الارتياب في فعاليَّته وفي حتمية مَنْهجه. إن الفاعل الفردي مسلوب ومجرَّد وعديم الجدوى: ليس له أي تأثير على الآليات التي تسلب سيادة الدولة التي ينتمي إليها؛ وسواء اختار استراتيجية التعاون أو استراتيجية المقاومة فليس لاختياره أي تأثير على النظام الجماعي. ويصبح العاهل في الجنوب ألعوبة وغير مسئول. وفي أسوأ الفروض لا تستطيع أية إرادة أن توقف جهود اليد الخَفيَّة التي تضبط آليات النظام الاقتصادي الدولي أو أن تُعَجِّل ايقاعها.

ولم تتشكل هذه الدعوى بغتةً. فقد ظن **التحليل الماركْسي** أنه تمكَّن - قبلَها ببضعة عقود- من الاستدلال على التطورات الاقتصادية التي مهَّدت لدينامية التبعية. إذ

قام **لينين** بصياغة مَفْخَرة نظريته الاقتصادية عن الاستعمار -مسترشِداً بمأثور **ديڤيد ريكاردو** [عالِم الاقتصاد البريطاني ١٧٧٢ -١٨٢٣]- حين أظهر الحاجة النفعية لامتصاص الفوائض٢. إن هذه الفوائض المرتبطة بالنمو الصناعي وبالاندماج بين الرأسمالية الصناعية ورأسمالية البنوك ستتجلى في صورة وَفْرَة في رؤوس الأموال الفائضة والتي ستنجذب للاتجاه نحو البلدان الأقل نمواً حيث يمكن لمعدلات الأرباح أن تكون أكثر ارتفاعاً. وهكذا ستمثِّل هذه التدفُّقات الجديدة للأموال بداية تقسيم العالم بين دول الشمال الكبيرة، مما يجعل من الاستعمار «أعلى مراحل الرأسمالية». ومع ذلك فقد خيَّب التفسير اللينيني الآمال، إذ ظل الجزء الأساسي من هذه التدفُّقات الرأسمالية مستَقِرّاً داخل العالم المتقدِّم حتى في الوقت الذى حقق فيه الاستعمار أقصى توسُّعاته. هذا بالإضافة إلى أن **ألمانيا** كانت -وفقاً لتعريف لينين- مؤهَّلة للاستعمار أكثر من جميع البلدان الرأسمالية الأخرى: غير أن ألمانيا كانت أقل الدول الأوروبية تورطاً في الغزو الاستعماري.

وطرحت **روزا لوكسمبورج** - Rosa Luxemburg المناضِلة الاشتراكية الألمانية ١٨٧٠-١٩١٩] تفسيراً بديلاً منضَوياً إلى مأثور **آدم سْمِيث** Adam Smith عالم الاقتصاد الاسكتلندي ١٧٢٣ -١٧٩٠]، لكنه لم يحصل بدوره على اقتناع راسخ٣. فقد توقفت روزا عند التناقض القائم بصورة متزايدة بين الانتاج والاستهلاك، وأوضحت حاجة الاقتصاد الرأسمالي المُلِّحة للتزوُّد بأسواق جديدة تستطيع امتصاص الانتاج الذي لا يمكن للقوة الشرائية الضعيفة للغاية امتصاصه. وهكذا أفاد الغزو الاستعماري كدعامة لتصدير المنتجات. ويعود فشل التقدير في هذه الحالة إلى التقليل من شأن دور الدولة التي أمكنها خلال المرحلة **الكينزية** [اللورد چون **كينز** عالم الاقتصاد البريطاني ١٨٨٣-١٩٤٦] أن تعيد توزيع وظائف الانتاج والاستهلاك على أسس أكثر فاعليَّة. من المؤكد أنه كان يمكن للاستعمار القيام بمثل هذا الإنجاز: ومع ذلك كان من التعسُّف اعتبار امكانية الاستعمار هذه ،أنها سبب محتوم، وتجميد فرضية التبعية في تَمَثُّل مُسبَق ثابت على الأمد الطويل، لا يستطيع الخضوع لغايات أخرى، ولا يمكنه تغيير وظيفته أو إنجاز عدة وظائف.

ولا ريب أنه من غير المعقول تجاهل الكتابات الحديثة المتعلقة بهذا النموذج

الاقتصادي، والتصور بأنه يمكن إهمالها. فإن مساهمة كاردوزو[4] F. Cardozo [عالم الاجتماع البرازيلي] تبدو حاسمة بخاصة حين يُبيِّن كيف أنه يمكن تعديل علاقات التبعية تبعاً لاستراتيجيات الحائزين على السلطة في مركز النظام الدولي. وهكذا افترق بناء الهيمنة الأمريكية عن النموذج الإمبراطوري الخاص بالقرن التاسع عشر، ذلك النموذج الذي ترك الانتاج الزراعي للبلدان الطرَفية لكي يسنِد إلى المركز مهمة الانتاج الصناعي. فقد قامت الولايات المتحدة بقلب أوضاع تقسيم العمل هذا، وابتكرت صيَغاً جديدة للتَبعية هي «زرع الجيوب» ، بمعنى قيامها بتدبير مواضع للاستثمار وللانتاج قليلة التكلفة داخل العالم النامي وخاضعة مباشرة لسيطرتها. وهكذا يحدث تغيير في النظام السياسي: إذ تفقد السلطة في المجتمعات الطرَفية بعض وظائفها المتعلقة باشتراكها في مداولات اتخاذ القرار، ويزداد إفلات هذه «الجيوب» من مجال سيادتها وتزداد فرضية الاندماج تفاقماً.

ويصبح تسلسل الأحداث المحتَمَل مثيراً لأنه يتعلق أكثر بالعلاقات بين البشر: يَبْرز دور الفاعل ويتجلَّى، كما تتضح جدوَى استراتيجيته، وتتبدَّى طبيعة تطورات التَبَعية المتَحَرِّكة. وإذا ما كانت الحياة تدب في أوصال نموذج التبعية الذي ينشط إلا أنه يظل مع ذلك مُثْقلاً بالحَتْمية الاقتصادية. فالمفروض أن الاندماج في النظام الرأسمالي الدولي يتولى بذاته السيطرة على مجموع آليات التبعية؛ بل وأكثر من ذلك، فالنُخْبة السياسية الطرفية لا تمتلك أية وسيلة للإفلات من منهج هذا النظام: إذا ما كان الفاعل في المركز له اختياراته، إلا أن الفاعل في الأطراف يبدو على العكس سلبياً تماماً، محكوماً عليه بفُقْدان استقلاليته أكثر فأكثر، ومجبَّراً على الاستمرار في تنفيذ مهمة قَمْعية لا تجلِب له أية منْفَعَة.

ومع ذلك يمكن تشبيه هذا المنهج الاقتصادي «بعملاق له قدم من الفَخَّار». إذ توضِّح العديد من الملاحظات التاريخية والاجتماعية بسهولة هشَاشَة هذه النظرية . فقد تمكن هانز مورجنثاو[5] Hans Morgenthau ثم ريموند أرون[6] Raymond Aron من وضع قائمة طويلة تضم كل أنواع تناقضاتها وتفنيداتها، وازداد طول هذه القائمة بفضل أعمال مؤرخي الفترة الاستعمارية[7]. إن فرنسا وبريطانيا هما الدولتان الأكثر استعماراً وهما أيضاً، من وجهة النظر الاقتصادية، الأقل حاجة للاستعمار: الأولى بسبب

ضعف نموها الاقتصادي والسكاني، والثانية لأن أقدميتها وتقدم نموها وضعاها في مأمن من التوتر، بالإضافة إلى أنها تمكّنت من تسوية هذا التوتر عن طريق «الدومنيون» [دول الكومونولث] أكثر مما بواسطة مستعمراتها. هذا فضلاً عن أن المشروع الاستعماري لم يجد تعضيداً من النخب الاقتصادية إلا في النادر، مثلما يتضح من المناقشات التي دارت في فرنسا في ظل الجمهورية الثالثة بشأن غزو الهند الصينية كما عند غزو القارة الإفريقية.

بل يؤكِّد التاريخ العكس، إذ يؤكد تأثير الآليات السياسية الشديد على إقامة النظام الاستعماري. فقد تم تحقيق التوسُّع الإمبراطوري بقرارات من جانب السياسيين وبتدبيرهم، ووفقاً لتواتر مبادرات الدول واستراتيجياتها السياسية-الدبلوماسية. فالمنافَسة الفرنسية-الإيطالية تُلقي الضوء على ظروف غزو تونس، كما أن المنافَسة الفرنسية-الألمانية توضّح أوضاع غزو المغرب. وقد أدّى مؤتمر برلين [عام ١٨٧٨] في الواقع إلى تجزِّئة إفريقيا وفقاً للأوضاع التنافسية بين الدول الأوروبية التي لم تفعل أكثر من إعادة تكرار استعمار عمره ألف عام يرتبط بطريقة مبهمة مع منهج الدولة. والواقع أننا نعرف بخاصة منذ ظهور مؤلفات **تيللي** C. Tilly أن النظام الدولي التالي للاقطاع قد دفع كل دولة نحو السعي للحصول على أقصى ما يمكن من الأراضي لإحباط التهديدات المحدّقة بها، وفي نفس الوقت نحو العثور في المواجهة التنافسية على وسائل تدعيم «مأسستها» [= بناء مؤسساتها][٨]. وفي النظام الأوروبي انتقل التنافس نحو الخارج بدءاً من معاهدتي ويستفالي (١٦٤٨) حين تم الاتفاق بالاجماع على مبدأ تجميد الحدود القائمة بين الدول الأوروبية وعدم المساس بها. لقد حدث -كما يؤكِّد **شومبتر** J. Schumpeter [عالِم الاقتصاد النمساوي]- مجرد انتقال جغرافي للرغبة في السيطرة من أجل السيطرة، وأصبح التوسع حينذاك هدفاً في حد ذاته[٩]. ويبدو أن تأثير هذه الرغبة في السيطرة على منهج التبعية الحديث قوي إلى حد ما، والصلة بينهما شديدة: ومهما تكن المزايا الاقتصادية التي يمكن للتبعية إحداثها، إلا أن أسسها السياسية تتضح من ناحيتين على الأقل: أولاً من خلال الدور الرئيسي الذي يحتله الفاعلون السياسيون في بناء هذه العلاقة؛ ثم عن طريق توسُّط الدولة الفعّال والحاسم لإقامة منهج التبعية.

وتساهم ملاحظتنا لدور الفاعل في نزع صفة «*الأسرار المقدسة*» عن *الموضوع*: *إنها تؤدي بداهة إلى حصر الحتميات وتقييدها، وإعادة النظر في جدوى التفسيرات* المؤسَّسة على البنيات التحتية [الاقتصادية]، وإلى منح حرية الاختيار نصيبها الذي حجبته مسلَّمة الاندماج الاضطراري في النظام الاقتصادي الدولي. كذلك تقوم ملاحظة دور الفاعل بإنهاء الفرضية شديدة البساطة المتعلقة بعلاقات وحيدة المعنى وقاطعة بين مُهَيْمِنين ومهَيْمَن عليهم، إذ تدلُّنا على قيام التبعية وتكوُّنها -جزئياً *على الأقل*- على أساس تلاقي الاستراتيجيات *التي* تدمج بين *النُخَب* في *الشمال* وفي *الجنوب* من خلال التبادل النَّفْعي بينهم. لقد لفتت مؤلفات **جالتونْج** J. Galtung أنظارنا بشدة *إلى* هذه الحقيقة، انطلاقاً من *الفرضية القائلة* بأن الاستعمار لا يمكنه بلوغ أقصى قدراته، إلا إذا أقام الفاعلون أفراداً وجماعات نوعاً من الانسجام والتناسق داخل النظام الدولي على جانبي الحدود الفاصلة بين المركز والأطراف[١٠]. وقدَّرت هذه *الفرضية* أولاً حدوث تلاقٍ بين مصالح نخب المركز ونخب الأطراف. كما انطوت بعد ذلك على أن *الصراعات بين النخب* والجماهير تكون أكثر حِدَّة في الأطراف عنها في المركز، وتفترض بأن مصالح جماهير المركز متعارضة مع مصالح جماهير الأطراف. وإننا نرى بوضوح جميع ما يرتسم خلف هذه المعطيات التي تبدو في الظاهر بسيطة: نرى استراتيجية تعاون - على الأقل جزئي- بين عواهل الجنوب وعواهل الشمال الذين تشتمل مطالبهم على أن تكون التبعية مثمرة أيضاً للأولين؛ ونشهد حدوث هُوَّة بين *النخب* والجماهير في *الجنوب* بل وزيادة تعميقها، الأمر الذي يؤدي إلى الفصل بين المساحات الاجتماعية والمسرح السياسي الرسمي بطريقة نافعة لدوام مشروع التبعية. كذلك يتم من خلال هذا النموذج إعادة تكوين العناصر التي ظهرت منذ مؤتمر باكو، حين سعت الدولية الثالثة إلى محاربة الاستعمار عن طريق محاولة ضم بروليتاريا الشمال إلى الجماهير الشعبية في الجنوب. وعلى ضوء جميع هذه *الآراء* تظل *التَّبعية أساساً* مزيجاً بين *استراتيجيات السُلطة والتعبئة*؛ ولهذا هي موضوع سياسي بحق.

التَبَعية من خلال الدولة

يندَرِج الدور البارز الذي تلعبه الدولة داخل نفس المنهج. من المؤكد أن دول الشمال تُحدِث التَبَعية، بسبب تأثير نظام التنافس فيما بينها، بل وأيضاً نتيجة لاستراتيچيتها السياسية – الدبلوماسية التي تقودها نحو عملية تجميع للنفوذ. والحال أن علاقة التبعية تبرز من ناحية أخرى من خلال المجابهة بين قدرات دول الشمال وقدرات «الدول» النامية.

إن عبارة **كالاجي** T. Callaghy التي تصف الدولة في البلدان النامية بأنها **«ليوثان أعرَج»** [الليوثان: حيوان بحري ضخم يرمز إلى الشَّر في التوراة، ويتماثل أوصافه مع التمساح المصري القديم][١١]، هي في الواقع عبارة كاشِفة تماماً إذ أنها تُبرِز **اختلال التوازن** الضخم القائم بين رغبة الدولة في الفعل في جميع أنحاء النظام الاجتماعي وبين حقيقة ضعف إنجازها. ويعود اختلال التوازن هذا إلى العديد من العناصر التي يغذِّي كل عنصر منها بطريقة فردية مفعول التبعية، كما يؤدي تَكَوُّن التبعية إلى تفاقم هذه العناصر بصورة ملموسة.

إن قيام سلطة **«الأبَوية–الجديدة»** سِمة رئيسية في المجتمعات النامية، كما أنها عنصر حاسم في الارتباط بين عواهل الجنوب وعواهل الشمال[١٢]. وهي تُصَوِّر ظاهرة تسهل ملاحظتها سواء في المجتمعات الإفريقية أو في مجتمعات جنوب شرقي آسيا والشرق الأوسط: إذ ترتكز استراتيچية العاهل على تَمَلُّك المساحة السياسية، ثم ينطلق منها لتَمَلُّك الموارد الاجتماعية الأساسية التي تحتويها المساحات الاجتماعية الخاصة. وتكون هذه الممارسة فردية في البداية، وسرعان ما تُصبِح جماعية لكي يستفيد منها أيضاً أهل البِطانة المحيطة ومجموع بورجوازية الدولة الذي يتوقف بقاؤها أساساً على قدرتها على الاندماج في هذا المنهج الخاص بإرساء الأبوية–الجديدة. وفي غالبية الأحوال يتم تصوير هذه الظاهرة من خلال مفهوم أخلاقي، وهو تفسير يبخِس من قدرها، فهي مع ذلك تعتمد أساساً على آليات اجتماعية لا يمكن فصلها عن قوى التبعية وبواعثها.

وفي الواقع تعود **الأبوية–الجديدة** في المقام الأول إلى قِلة الموارد الداخلية الموضوعة رهن تصرف النظام السياسي بالنسبة للموارد الخارجية التي توفِّر مساهمة حاسمة. لقد تكونت الدولة الغربية جزئياً عن طريق قيامها بوظيفة الاستقطاع

الضريبي، بينما تمكن **المجتمع المدني** من ممارسة سلطة مضادة فعَّالة في مواجهتها بفضل الآلية التمثيلية التي تشكَّلت للتصويت على فرض الضرائب. إن الحصَّة المتواضعة، بل والتافهة في الأغلب، التي تتحملها الضرائب من أجل تمويل نفقات الدولة في الجنوب، تنزع نحو حرمان المجتمع المدني من وسائل الضغط والإشراف على الدولة. وهكذا تصبح دولة الجنوب هي المُمَوِّن الرئيسي للموارد عن طريق إدارتها للعلاقات مع الخارج: إن هذه الموارد التي يتم الحصول عليها عن طريق أسلوب التفاوض الدولي تدعَم تبعية نخب دول الجنوب تجاه نخب دول الشمال، كما تمنح نخب الجنوب سلطة إضافية تجاه المساحات الاجتماعية التي يُفترض بأنها تسيطر عليها.

ويحصل منهج **الأبوية-الجديدة** في الوقت نفسه على تدعيم بسبب حالة **التجزّؤ** المُمَيِّزة للمجتمع الذي يواجهه[١٣]. إن لتفريد العلاقات الاجتماعية تاريخ يمتزج إلى حد كبير مع مسار التطور الغربي لكي يمنح كلاً من الدولة والمجتمع المدني وعلاقة المواطَنَة مدلولها كاملاً. وفي هذا التاريخ [الغربي]، لا يكون التمفصل بين الدولة والمجتمع محايداً، إذ تؤدي **وفرة التكافلات الأفقية** [تنظيمات المصالح المادية للفئات الاجتماعية] بمختلف فئاتها المحدَّدَة إلى كبح جماح النظام السياسي والضغط عليه، وتحديد الظروف التي تجري فيها المجازفات، كما تقوم بوضع أساليب تناوب السلطة، وتنظيم المجادلات. ومنذئذٍ لا يكون الفاعل السياسي هو صاحب الأمر والنهي في البيئة المحيطة به. أما في **المجتمعات الطَرَفية**، فإن دوام **التكافلات الجَمْعية** [تكافل القبائل والجماعات والشِلَلْ]، وتفضيل الهَويَّات الأولية على هَوِيَّة المُواطَنَة، يخلقان حالة تراجع وانطواء مزدوجة. فمن ناحية يحدث تراجع داخل المساحات غير السياسية، كما يحدث انطواء داخل مساحات الجماعات الصغيرة، مثلما يتضح من خلال نمو الاتجاهات القَبَلية، وتكاثر نزعات الخصوصية. وفي مواجهة هذه الحالات الخاصة بتراجع الفرد وانطوائه، يستحوذ محترف السلطة على إمكانية كبيرة لتملُّك منافع اجتماعية، وللحصول بسهولة أكثر على الوسائل اللازمة لتحريك الحدود الفاصلة بين المساحة العامة والمساحة الخاصة لصالحه[١٤].

وتزداد سهولة إدارة هذه الحدود بسبب تضافر عدة عوامل. أولاً لأن السلطة ذاتها تنهض على طريقة جَمْعية، سواء كانت هذه الجماعة قبيلة وصلت إلى وضع الطبقة

السياسية، أو كانت نظاماً للحكم الفردي قام بالحثِّ على التجمع العشيري أو الزُمري. ومثال ذلك ما يحدث من خلال «**الدّوريه**» في إيران أو «**الشِلَلْ**» في مصر، فإن الحائزين على السلطة يمتلكون جميع الشبكات والزُمَر التي تساعدهم على عبور الخط الفاصل بين الخاص والعام بلا عوائق [١٥]. إن عدم وجود تكافلات أفقية أو ضعفها، وبخاصة منظمات المصالح المادية يعاون على تكاثر الشبكات الرأسية: هكذا أصبح **حزب البَعْث** في سوريا هو حزب الأقلية «**العَلَوية**»، وأصبح في العراق هو حزب عشيرة «**التكْرِيتيين**». لقد أنشيء **حزب الدستور الجديد** -حزب يستلْهِم المباديء القومية والاشتراكية- في تونس من أجل تأمين تصعيد طبقة سياسية تحديثية جديدة، لكنه تحول شيئاً فشيئاً إلى حزب يسيطر عليه «**الساحليون**». وعلى نفس المنوال يقوم منطق **العشائر** في لبنان بتغذية التحالفات العائلية بين النخب السياسية والنخب الاقتصادية، في حين أن الشرعية التقليدية التي تحلت بها **الأسر المالكة** في **المَغْرب** أو في **إيران** – فيما مضى- قد أدت إلى تكريس التداخل بين السيطرة على الدولة والسيطرة على عالم الأعمال. وفي **العربية السعودية**، ترتبط الطبقة التجارية بطيب خاطر مع الشبكات التي تسيطر عليها الأسرة المالكة؛ لا سيما وأن هذه الأسرة تضمن لها احتكار الأنشطة المالية والاقتصادية بصفة قانونية في بلاد لا يسمح فيها للمشروعات الأجنبية بالوصول إلى السوق المحلي[١٦].

وفي إطار تدعيم النظام الأبَوي، نجد أن الرخاء يُحدِث ذات الأثر الذي تُحْدِثه رِقَّة الحال، بل وحتى الفقر. فإذا كان الرخاء يعاون على تقوية النظام الأبوي بسبب وفرة العقود التي يمكنه توزيعها، وكثرة الثروات الخاضعة لسيطرته، إلا أن الفقر أيضاً يستفيد من وسائل أخرى مختلفة، هي في الواقع لا تقل في فاعليتها عن الرخاء. وتؤدي قِلَّة موارد الدولة إلى دفع الفاعلين السياسيين في مركز السلطة نحو تنويع دخولهم: إن سيطرة دولة ساحل العاج على صندوق التعويضات المُستخدَم في ضبط أسعار البن، ليست فقط أداة لمنح المركز السياسي سلطة إضافية، بل أيضاً وسيلة فعَّالة للغاية لتمويل نفقات الدولة، وبالتالي لتغطية الاحتياجات المرتبطة بتكدُّس الموظفين الحكوميين. وبصفة عامة يزداد تَفَشِّي الفساد بسبب شدة تَدَنِّي مرتبات الموظفين العديدين للغاية؛ كما أن سياسة العاهل تشتمل على إدماج أكبر عدد ممكن من الشباب الحاصل على مؤهلات في مؤسَّسات

الدولة بطريقة تجعلهم مرتبطين بهذه المؤسَّسات، وذلك على غِرار ما فعله **جمال عبد الناصر** حين قرر بأنه من حق جميع خريجي الجامعات المطالبة بوظيفة عامة. وفي هذه الدائرة المغْلَقَة نجد أنه كلما ازداد عدد الموظفين، كلما تدنَّت مرتباتهم، بالاضافة إلى أنهم مدفوعون نحو السعي لتحقيق الموازَنة عن طريق اغتصاب الثروات الاجتماعية مهما بلغت ضآلتها. وقد أثبت عالِم الاجتماع **بانفيلد** E. Banfield فيما مضى بطريقة مقْنِعة بأن رِقَّة الحال هي منبع منطقي لنشوء **علاقة موالاة** تربط بين **الرَّاعي** [بمعنى الحامي أو النصير] و**المَوْلي** [بمعنى التابع] أو بين المُنْعِم والمُنْعَم عليه [١٧]: إذ كلما ازدادت نُدْرَة الدخول، كلما ازدادت مصلحة الفرد في إقامة علاقة موالاة مع أحد الرُّعاة من بين النُخْبة السياسية المركزية. ويتيح هذا المنهج للتابع الأمل في الحصول على مكسب ذاتي لا يقتسمه مع غيره، بعكس ما يحدث في المنهج الأفقي لتحالف المصالح المادية حيث يقتسمون المكاسب معاً. وهكذا ينتفع الجانبان من منهج الموالاة الذي يعاون على تحريك الحدود إلى حد اعتبار التَفْريق بين العام والخاص بأنه تَزَمُّت في التمسُّك بالشكْليات.

وهنا أيضاً تكون التَبَعية [للخارج] سبباً ونتيجة في آن واحد. إذ يعود جانب كبير من قِلَّة الموارد إلى آثار التبعية الاقتصادية؛ كما يرتبط تجزّؤ المجتمع بظروف الغزو الاستعماري، حيث كانت الإدارة المنبَثِقة عن هذا الغزو تنزع نحو تشجيع النظام الجَمْعي، بل وحماية دوامه في بعض الأحيان. والحاصل أن النظام **الأبوي-الجديد** ينشأ عن مزيج من المعطيات الاقتصادية ومن الاستراتيجيات السياسية. وفي المقابل تقوم هذه السمات بتدعيم روابط التبعية: فطبيعة النظام الاجتماعي المجزَّأة تساعد ديناميات الاندماج في النظام الاقتصادي الدولي. ويؤدِّي تشييد «اقتصاد الجماعات الصغيرة»، سواء القائم بطريقة مستَتِرة، أو الذي تديره الجماعات الأسرية مباشرة إلى ترك الطريق مفتوحاً أمام عملية «زرع الجيوب» الذي قام كاردوزو [المولود عام ١٩٢١] بدراستها وبتحليلها. ويساعد هذا النوع من الاقتصاد كذلك على إقامة «اقتصاد ثنائي»، يتصف أحد عنصريه بالإفلات إلى حد كبير من مَنهج السوق، كما ينزع عنصره الآخر نحو الاندماج مباشرة في السوق الدولية [١٨]. وهكذا يتمايز في زيمبابوي التناقض بين زراعة تجارية واسعة النطاق تسيطر عليها أقلية بيضاء صغيرة تمتلك ٣٩٪ من المساحة العقارية، وبين زراعة «الأراضي القروية» التي تضم ٤٢٪ من الأراضي ويقتات منها ٥٣٪

من السكان الزيمبابويين. ولا يتسبب هذا ألتقسيم في تعزيز إدماج الاقتصاد الزيمبابوي في نظام دولي خارج عن سيطرته فحسب، بل ويتسبب أيضاً في إيجاد استراتيجية أبوية-جديدة تقوم بالمحافظة عليه وبتأدية وظائف عديدة. تقيم هذه الاستراتيجية صيغة تراض وتعايش بين الأقلية البيضاء والدولة، وتستمر الأقلية في منح الدولة الجزء الأساسي من المساعدات المالية لتمويل التكدّس الوظيفي البيروقراطي. وعلى نفس المنوال، وفيما يتعلق بالفلاحين الزيمبابويين تحصل الدولة من استراتيجية الأبوية-الجديدة هذه، على المساعدة اللازمة للاحتفاظ بحد أدنى من العلاقة مع اقتصاد جمعي مُنْفلت عن كل آلية تنظيمية مركزية: وحيث أن النُخْبة السياسية لا تستطيع اللجوء إلى مختلف أنماط التنشيط الموجودة في ترسانة السياسات الاقتصادية، فيجب عليها بلوغ هذه المساحات الاقتصادية عن طريق علاقات الموالاة وبواسطة مجموع شبكات الأشخاص. من الصحيح أن «قانون تمليك الأراضي» الذي يقضي بمصادرة الملكيات الكبيرة وإعادة توزيع الأرض قد حصل على موافقة البرلمان في العاصمة هَراري في مارس ١٩٩٢ فقط: ومع ذلك من الأمور ذات الدلالة أن الموافقة على القانون قد تأخّرت كثيراً، وتطبيقه لا زال غير مؤكّد، كما أنهم يعتبرونه خطراً على الاقتصاد الزيمبابوي[١٩].

ومن المؤكّد أنها ستكون مجازفة وتسطيحاً للأمور التمسّك برؤية ذات وجهين تواجه بين قطاع نامٍ، ومُسَيطِر، ومتّجِه نحو الخارج ، وبين قطاع آخر خاضِع، ومُنْحَسِر، ومتّجِه نحو الاستهلاك الذاتي: ذلك أولاً لأن القطاع الثاني ينتفع من تجهيزات البنية التحتية التي يقيمها القطاع الأول: لقد شَيّدت الزراعة والصناعة البيضاء شبكة مواصلات في زيمبابوي انتفع منها -ولا يزال- الاقتصاد الزنجي. بالإضافة إلى أنه لا ريب أن قدرة القطاع الاقتصادي المُصَدِّر قد انعكست على القطاع التقليدي، وأنه بفضل المُحاكاة والمنافسة اتجه الفلاحون الزنوج بخاصة، نحو التحالف وتنظيم أنفسهم في إطار المنظمات التعاونية، ونحو الاستفادة من معرفة تقنية أكثر فعاليّة. إن زيمبابوي مثلها مثل نَيْجيريا، تتعرض لمَنَشّطات قطاع اقتصادي حديث مزروع، كما أنها غنية بالمنظّمات وبالروابط التي تحد من طبيعة المساحات الاجتماعية المجزّأة. ومع ذلك فإن الفروق البسيطة التي تحدثُها هذه الروابط ليست ذات أهمية كبيرة: إذ تحظى سلطة القطاع الأبيض في زيمبابوي بجدارة كافية لتعويق مبادرات الزراعة الزنجية التي قد تُعرِّضها

الخطر. إن الشركاء البيض والزنوج يتفاهمون مباشرة بشروط نفعية للغاية فردياً وتتعارض مع المصالح الجماعية لطبقة الفلاحين الزنوج. ويقترح هؤلاء الشركاء على الفلاحين شراء كل انتاجهم أو جزء منه بأسعار مجزية أكثر من عروض التعاونيات التجارية، ومع ذلك تظل هذه الأسعار مغرية للمزارع الأبيض الكبير الذي يتزوّد بالمنتجات الزراعية من مكان قريب منه وبنفقات أقل: هكذا ينزع تقسيم العمل بين الزراعة التجارية والزراعة التكميلية إلى الصمود والدوام، كما يلقي تعضيداً فعّالاً من الدولة التي بطبيعة الحال تنتفع منه. فمن المؤكّد أن الدولة تستفيد من هذا التقسيم الذي يعاونها في زيادة قيمة مواردها في الأجل القصير، وفي حماية شبكات مَواليها وأتباعها.

ويتأكد تَوَجُّه النظم السياسية نحو الأبوية-الجديدة بسبب هويّة المجموعة الحاكمة السياسية أساساً. وسواء كان هؤلاء الأشخاص ينحدرون من أهل البطانة المحيطة بالعواهل في الممالك التقليدية، أو من حركات التحرر في المجتمعات التي كانت مستعمَرة في السابق، فإنهم يمارسون سلطاتهم على أساس من جدارة [سياسية] ومن موارد [ندرة إمكانياتهم الاجتماعية بسبب هويتهم السياسية المحض] تساهم في تفاقم عزلتهم عن المساحات الاجتماعية. وكان بُناة الدول أيضاً ضحايا للروتين وللثقل البيروقراطي السائد في الأداة التي أنشأوها: لقد تم حصولهم على الدولة بعد حرب تحرير، أو بعد تنفيذ عملية استقلال ودية وبلطف؛ وتفقد هذه الدولة شيئاً من جوهرها كأداة كلما قام العواهل بمجابهة المشاكل اليومية الخاصة بإدارتها وهي مجردة من الموارد في غالبية الأحوال. وحين ينتفع الملوك من انتقال السلطة التقليدي، فلا يمكنهم إبراز شرعيتهم إلا باغترافهم من تاريخ يتناقص توافقه مع متطلبات التحديث الاجتماعي-الاقتصادي. وفي الحالة الأولى يتجه العاهل من أجل تعويض تاكل سلطته نحو استثمار رمزي مشحون بالوجدان، يؤدي به إلى تقديم نفسه -على منوال **الحَبيب بورقيبة، وفيليكس هوفويه-بوانيي وأحمد سُوكارنو**- باعتباره «أبو الأمة» [أو كبير العائلة ؟]، وبذلك يؤسِّس سيطرته الأبوية عن طريق معادلة شخصية ووجدانية. ويتوحد هذا التوجُّه أيضاً مع توالد رموز إيدولوجية تضفي هويّة سياسية على هذه السيطرة: كالماركسيّة في زيمبابوي، والاشتراكية المصرية في عهد عبد الناصر، أو اشتراكية الهند في عهد نهرو. ويقوم هذا الرمز الإيديولوجي بمفعول تعبوي بديل يحل محل صراعات التحرير الوطني

ويعوِّضها، لكنه يتخذ مظهراً صورياً، لا سيما وأنه بالرغم من توجُّهه المعادي للرأسمالية إلا أنه يترك قطاعاً اقتصادياً دولياً قوياً، قائماً بعيداً عن سيطرة الدولة: وعلى هذا يتبقى للرمز الإيدولوچي جدوًى وحيدة سياسية وداخلية، كما يعاون في إحداث النظام الأبوي-الجديد. وفي حالة النظم المَلَكية يُستدرَج العاهل إلى تنويع استراتيچياته، محتفظاً بخطابه التقليدي للمجتمع الريفي، وموازناً لعجز/شرعيته داخل المجتمع الحضري باللجوء إلى تقنيات الموالاة، وهو الأمر الذي يُظْهره المثال **المغربي** تماماً. وفي كلٍ من الحالتين تُظهر النخب الحاكمة عجزها عن التزوُّد بوظيفة نيابية اجتماعية، بمعنى أنها تفشل في تعيين ذاتها على أساس تعبيرها عن فئات مصالح اجتماعية أو باعتبارها رُسُل لإجراء عملية تحديث اجتماعية-اقتصادية. ويؤدِّي هذا العجز إلى توطد نماذج الأبوية-الجديدة، ويتسبب في تزايد فُقْدانها لشرعيتها داخل المساحات الاجتماعية[٢٠].

ويزداد هذا التناقص في الشرعية وضوحاً، خاصة وأن النخب السياسية مضطرَّة إلى اتخاذ موقف متزايد الغموض تجاه التنمية الاقتصادية. فمن ناحية تمثِّل هذه التنمية هدفاً ذا قيمة يتوافق تماماً مع الدور المسنَد إلى كل رئيس دولة يلتزم بفرض نفسه على رأس التسلسل الرئاسي في مواجهة السلطات الطرفية المكلَّفة بالمأثور. ومن ناحية أخرى نجد أن المجازفة باتخاذ سياسة تنمية شديدة الفعاليَّة قد تحمل معها آثاراً سلبية عديدة: إنها ترفع من شأن أهلية النخب التكنوقراطية بالنسبة لأهلية النخب السياسية المتزعزعة؛ وتكسر عُزْلة المساحات الاجتماعية كما تعاون على تكوين مجتمع مدني قادر على موازَنة النظام السياسي، بل وعلى إضعاف استراتيچيات الأبوية-الجديدة. في الواقع أنه في سياق القيام بتحديث نشيط، ستفقد هذه الاستراتيچيات جوهر فعاليَّتها، وسيتم إعادة توزيع موارِد السلطة بطريقة أخرى، كما ستتمكن النخب غير السياسية من الوصول إلى المركز مباشرة.

وهكذا فإن الخَشْية من تكوُّن نُخْبة منافسة تدفع العواهل إلى اتخاذ مجموعة من الإجراءات الاستعراضية مثل: السيطرة بِهِمَّة على تكوين الشباب أصحاب المؤهلات وادماجهم داخل الأجهزة الإدارية مباشرة؛ وتقييد وصول المنظَّمات غير الحكومية مباشرة إلى المساحات الاجتماعية التي تسعى نحو تحبيذ تنميتها. وتنصيب ذاتها كوسيط إجباري في مفاوضات المساعدات الخارجية وفي توجيهها نحو التنمية. وإعطاء الأولوية

في هذه المساعدات لتمويل نفقات الدولة، ولتغطية النفقات اللازمة لإدارة سلطة الأبوية-الجديدة. والأرجح أنه على هذا المستوى يظهر التناقض بين الأبوية-الجديدة والتنمية بوضوح شديد، بل ويبرز بصورة ظاهرة وفي وضح النهار التضامن الذي يربط هذا النموذج السياسي مع منهج التبعية. إن هذا المنهج لا تزداد قوته بسبب *الكبح الذي* تفرضه استراتيجية الأبوية-الجديدة على عمليات تحرر الأطراف الاقتصادي فحسب، لكنه يتكون أيضاً على أسس التضامن الفعّال وتضافر المصالح بين نخب الشمال ونخب الجنوب. والمؤكَّد أن هذه العلاقة بعيدة تماماًعن كونها علاقة آلية: بل العكس صحيح، فإن التشهير بالاستعمار هو أسلوب نَفْعي لإضفاء الشرعية على النخب السياسية في الجنوب، وطريقة فعّالة للشروع في تعبئة سياسية نشيطة. ومن الأمثلة البليغة في هذا المجال تأميم **عبد الناصر** لقناة السويس، وتأميم **مصدّق** للشركة البريطانية الإيرانية أو قيام **بورقيبة** بإعادة الاستيلاء على بنزرت ،و**نهرو** باستعادة جُوا. كانت مجموع الرموز الخاصة بالكفاح ضد الاستعمار ماثلة بصفة خاصة لدى **سوكارنو** في بداية الستينيات، كما كانت ماثلة في نفس الفترة أيضاً لدى **نكوامي نكروما** أو **أحمد سيكو توري**. ومع ذلك لا يمكن للمبادرات الظرفية وللاستعراضات الرمزية منافسة مجموع العوامل المتعلِّقة بالأمد الطويل وبالحقيقة المادية بحصْر المعنى التي هي: ضعف القدرة السياسية لدى الدولة النامية، وندرة الإمكانيات لدى النخب المتولية للسلطة بسبب هويتّها السياسية المحض، وقلة الوسائل التي تمتلكها للبقاء في وظيفتها ولاحتواء الضغط الاجتماعي.

هكذا يصبح **السياسي** عنصراً حاسماً في بناء علاقات التبعية. وتخطيء **المدرسة «التَبَعوية»** [من التبعية] حين تستبْعِد السياسي باعتباره ثانوياً أو عارضاً، وذلك لصالح دعوى المدرسة الاقتصادية التي تقود إلى تحليلات مشوّهة بل وهزلية عن دور الدولة، وفقاً لقراءات متنوعة للغاية ومنطوية في أغلب الأحوال على تصورات متناقضة. ومن ذلك ما يبينه **ايمانويل ڤالرشتاين** Immanuel Wallerstein من منظور مَنهجي-وظيفي بأن منهج السيطرة الدولية يُبطِل فعاليةّ ظهور دولة طرَفية تستخدم استقلاليتها وسيادتها لمناوءة مصالح الرأسمالية الدولية. ووفقاً لاستنتاجات قريبة الشبه، يعتبر **أندريه جونتر-فرانك** André Gunter-Frank الدولة الطرفية بأنها ألعوبة

تعيش على الوهم القانوني والسياسي بأنها مستقلة، في حين أن السياق الاقتصادي يجعل هذا الاستقلال في كل حال متعذراً[٢١].

وعلى النقيض لا يرفض **كاردوزو** [المتخصص في علم اجتماع التنمية] فرضية دولة طرفية تضطلع بوظائف من النوع القَمْعي تستهدف إما فرض قبول رعاياها لمنهج تقسيم العمل الدولي، وإما -وفقاً لأساليب التبعية الجديدة- فرض احترام خضوع بعض القطاعات الاقتصادية المباشر لمصالح الرأسمالية الدولية[٢٢]. وعلى تخوم المدرسة التَبَعوية تذهب **مدرسة المركَنْتلية-الجديدة** [الرأسمالية التجارية الجديدة] إلى حد رد الاعتبار للدولة الطرفية بتصويرها بأنها المتراس الوحيد الممكن للاحتماء من تيار السلطة المتدفِّق من البيئة الدولية[٢٣].

ويتجلَّى عُقْم هذا الجدل وزيفه: فهو يلهث من أجل إيجاد علم اجتماع يُشَبِّه الدولة بأنها مجرد بِنية فوقية مجهزة «بسيادة نسبية» إلى حد ما. ويرتكز في أعماقه على مفهوم وظيفي وأداتي للسياسي وهو أمر غير قائم: فالنظام السياسي في المجتمعات النامية لم يتشكَّل من قِبَل المهيمنين لكي يقوم بالقَمْع باسمهم، ولا حتى لكي يحافظ على الأوهام أو الظواهر الخليقة بخدمة مصالحهم. إن المجادلة لإثبات صحة مثل هذه الدعاوى تقود مباشرة نحو التطرف المرتكز إما على التسليم بوجود يد خفية تتفانى في خدمة المصالح الاستعمارية وفي ضبط النظام الدولي، وإما على ترسيخ فرضية التواطؤ المطلق الذي يدفع عواهل الجنوب لكي يضعوا أنفسهم بصلافة وبلا أي حرج في خدمة عواهل الشمال، وذلك منذ حصول بلادهم على الاستقلال. وإذا ما استطردنا في دفع مَنهج هذا المفهوم إلى غايته فإنه سيؤدي بنا إلى اللامعقول: ستكون حينذاك جميع الرموز المعادية للاستعمار، والممارسات المستوحاة منها ليست سوى ذر للرماد في العيون بهدف المعاونة على إخفاء آثار التبعية، وجعلها بالتالي أكثر فاعلية. أما بالنسبة للهياكل السياسية فإنها ستكون - وفقاً للتحليلات - مجرد واجهات أو أدوات فظّة للقهر.

وتسببت هذه الرؤية في التوجُّه عبر دروب عديدة خاطئة. لقد عاونت أولاً على تدعيم فرضية وجود ارتباط متبادل بين التبعية والسُلطَوية، وهو أمر غير صحيح ومضلِّل. وإننا نعرف الآن أن الخلاف قائم حول وجود صلة بين النمو والسلطوية، ونعرف أن الازدهار البترولي الذي أفاد بلدان شبه الجزيرة العربية وإيران وليبيا بنوع خاص لم يتمخض إلا

عن زيادة تدعيم السلطوية السائدة بفظاظة في هذه الأقطار. وعلى الجانب الآخر فقد اتضح أن مجهودات **جيلرمو أودونيل** Guillermo O'Donnell للربط بين السلطوية وتقوية الروابط مع الرأسمالية الأجنبية، وللتوحيد بين ارتقاء المذاهب الشَّعْبَوية ونمو القومية الاقتصادية محفوفة بمخاطر مزدوجة[٢٤]. الأولى لأنه من العبث تماماً تحليل زوال النظم السلطوية الذي يميِّز أمريكا اللاتينية في نهاية الألفية الثانية بأنه علامة على تراجع آليات التبعية. والثانية لأنه من التعسُّف الجمع دائماً بين رواج الشَّعْبَوية وبين ظاهرة القومية الاقتصادية. لقد حققت الشعبوية في أمريكا اللاتينية، منذ بداية الثمانينيات، نجاحاً متزايداً تمخض بخاصة عن انتخاب **البرتو فوجيموري** لرئاسة **بيرو**، و**كارلوس منعم** على رأس **الارجنتين**. وفي الحالتين انفتحت الشعبوية على ممارسة سياسة اقتصادية تزيد من تفاقم التبعية الاقتصادية للبلدين المعنيين. هذا بالإضافة إلى أنه في جميع هذه الظاهرات، تحتل القومية مكاناً ثانوياً يكمن بعيداً خلف رد فعل أكثر عمقاً بكثير وهو توجيه اللوم للسياسة الرسمية، ولفاعليها المحترفين وللدولة ذاتها، كاشفاً بذلك عن توتر عميق بين المجتمع وبين هياكل الأبوية-الجديدة السياسية. ونعثر على هذه الظاهرة أيضاً -على عِلاّتها- في **إفريقيا** من خلال انبعاث القَبَلية والطائفية معاً، كما في **العالم الإسلامي وفي شبه القارة الهندية** عبر الظواهر الإحيائية المتنوعة أو من خلال انبعاث الخصوصيات غير معينة النطاق عن عمد. إن تجاهل هذا التوجُّه المعادي للأبوية-الجديدة، المركَّز أولاً في اتجاه الحُكّام، والذي يميِّز هذه الحركات الشعبوية يعني ببساطة حجب مجمل ثقل العلاقات السياسية الكائنة في باطن المجتمعات النامية. إن عزل توجُّه الحركات الشَّعْبَوية المعادي للأجانب، لكي نجعل منه علامة على اتهام شعبي للتَبَعية يؤدي إلى نسيان أن التشهير بالخارج هو أحد الأبعاد المألوفة للحركات الاجتماعية ذات الإلهام الشَّعْبَوي والتي سبق تصنيفها بفضل مؤلفات **هوبزبوم** Hobsbawme بخاصة[٢٥].

وبالمثل، يؤدي التقليل من شأن التوسيط السياسي لظواهر التبعية إلى صعوبة، بل تعذر تحليل «البلدان الجديدة المصنَّعة» [النمور الجديدة] [٢٦]. فازدهار اقتصاد التصدير في هذه البلدان لا يتوافق كثيراً مع دعوى «تنمية التخلُّف» التي يطرحها «التَبَعَويون» [أنصار مدرسة التبعوية]، فضلاً عن أنه يجعل من الصعب تحديد خط فاصل بين عالم

المُهَيْمِنين وعالَم المهيْمَن عليهم، مما يزيد من البَلْبَلة القائمة فعلاً بسبب وجود عالم شيوعي، وعالم بلدان الجنوب التي تحصل على ثرواتها من باطن الأرض. كذلك فإن التباين الاقتصادي شديد في الشمال كما في الجنوب، لدرجة يصبح معها من التسطيح الشديد إجراء أي تمييز ثنائي، وهكذا نصل شيئاً فشيئاً إلى الافتراض بعدم ملاءمة المُتغيِّر الاقتصادي. وفضلاً عن ذلك، تبدو التعديلات التي يطرحها علم اجتماع التبعية بأنها غير مقنعة تماماً. إذ يذكر **كاردوزو** بصدد الانطلاق الاقتصادي في بعض مجتمعات الجنوب ما يسميه «تنمية تابع-شريك»، قاطعاً لكل صلة مع الدعوى التي لا سند لها الخاصة بتدهور الظروف الاقتصادية المحتوم داخل أطراف النظام الدولي. ومع ذلك فإن هذه الفرضية خيالية إلى حد كبير: على نقيض ما تم طرحه، وبخاصة من منظور «الكلاسيكية الجديدة»، فإن نجاح **البلدان الجديدة المصنّعة** مدين بالقليل لضغط النظام الاقتصادي الدولي، ولتأثيرات السوق الدولية المُنَظِّمة والدامجة، كما أنه ليس مديناً بأكثر لأي تقسيم دولي للعمل. إن انجازات «البلدان الجديدة المصنّعة» تمتثل بخاصة إلى عوامل سياسية، وإلى تدعيم دولها المالي، وإلى الإعفاءات الضريبية الممنوحة، وإلى سياستها الحمائية [حماية الاقتصاد الوطني من المنافسة الأجنبية]، وبخاصة إلى سياستها الاجتماعية شديدة القَمْعية[٢٧]. وعلى هذا تمكّنت الدولة والنُخُب السياسية من إظهار إرادتها بطريقة ذات دلالة، مساهِمة بذلك في تغيير المعطيات الاقتصادية بشكل ملموس؛ بل وفي تعديل فعاليّة التبعية الاقتصادية التي وجدت نفسها تتغير وتخِّف حدّتها بصورة جوهرية، دون أن تختفي بطبيعة الحال تماماً. لقد بدأت هذه الدول المُنْطلِقَة في تقليص التبعية التكنولوجية كما هو حادث في **الهند** وفي **كوريا الجنوبية**، وفي الحد من التبعية المالية كما هو حادث في هذه الدولة الأخيرة.

غير أنه من الأمور الكاشفة أيضاً أن هذه الدول لم تتخل عن أية خاصيَّة من الخاصيات السياسية التي ذكرناها. وحين تختار استراتيجية سياسية للتنمية فإنها تحافظ على سيطرتها على جوهر هذه التنمية، كما لا تقوم بالتقليل من علو شأن السياسي بالنسبة للمساحات الاجتماعية إلا بصورة وهمية. ومن بين سمات استراتيجية التنمية ذاتها المحافظة أيضاً على السمات الرئيسية للتوجه الأبوي-الجديد؛ بل وحتى تدعيم بعض سماته. وحين يرتكز مجهود التصنيع أساساً على سياسة نشِطة للغاية لكنها شديدة

الانتقائية، من حيث منح الاعفاءات، والائتمانات، والتعريفة الجمركية التفضيلية، أو إعانات الميزانيات فإنه يزوِّد الدولة بوسائل الاستمرار في تنفيذ وصايتها الأبوية بأسلوب أكثر نشاطاً وقوة. إن امتلاك الدولة لقطاع البنوك وللمؤسَّسات الائتمانية -أو على الأقل سيطرتها المباشرة أو غير المباشرة عليهما- يندرج أيضاً في هذا المحور الخاص بتدعيم القدرات الأبوية للنُخْبة المتولية للسلطة. وأخيراً، وعلى نفس النحو، لا تُحدث المعطيات الجديدة المتولِّدة عن التحولات الاقتصادية «للدول الجديدة المصنَّعة» تغييراً ملموساً في التبعية السياسية لهذه الدول: هذا الأمر صحيح مثلاً بالنسبة **لكوريا الجنوبية وسنغافورة**، بل وأيضاً بالنسبة «لمجموعة التنين الصغيرة» مثل **تايلاندا**، والبلدان الأكثر تصنيعاً في **أمريكا الجنوبية، والبرازيل** بصفة خاصة.

وهكذا تتيح إعادة القراءة السياسية لعلاقات التبَعية تفادي بعض أنواع التَّشَوُّش التي أدخلها تنوع اقتصادات الدول الطرفية على النظرية التبعوية الكلاسيكية. وعلى نفس النحو، تسمح هذه القراءة الجديدة بالاستغناء عن اللجوء إلى الفئة المتهافتة المسمَّاة «نصف-طرفية» التي يستخدمها مؤلفون أمثال **فالرشتاين** الذين يجب عليهم أن يأخذوا في حسبانهم تعذُّر تقسيم «النظام الاقتصادي الدولي» بطريقة ثنائية تميِّز بين المركز والأطراف. أين يمكنناحينذاك تعيين موضع اقتصادات البحر المتوسط ووسط أوروبا أو أوروبا الاسكندناڤية ؟ إن تحليل التبعية على أساس تحديد الموضع داخل نظام يُفترض بأنه موحَّد يوحي بوجود مواضع وسَطية، مما يتمخض عن ارتباك وتنافر في التفسير. أما تفسير التبعية على أساس الفاعلين والاستراتيچيات السياسية، فإنه على العكس يحرر حتميات الأنظمة، ويعفي من ضرورة اللجوء إلى فئات فرعية غير مفهومة إلى حد كبير.

وعلى الأرجح يظل التخلي عن حتميات الأنظمة وضغوطها هو المكتسب الأكثر أهمية. إذ لا تكون النُخَب السياسية من الآن فصاعداً دُمَى عاجزة ولا متواطئين صفقاء، ويمكن أن يتجلوا في كامل إنجازاتهم الاستراتيچية. ولا يعلو شأن هؤلاء على أساس اقتصادي، بل وفقاً لتاريخ ولعلم اجتماع يفصلانهم عن عالم الاقتصاد. وبناء عليه يلزم إدراك مبادرات هذه النخب في سياق اجتماعي-سياسي مزدوج. أولاً في سياق مساحتها الوطنية الخاصة المصنوعة من نظام اجتماعي مجزأ، ومن علاقات اجتماعية رأسية، ومن

مسرح سياسي تنشد احتكاره والسيطرة عليه بطريقة لا تقبل المزاحمة، في حين أنها تجد نفسها قد تكونت وفقاً لنماذج ثقافية ومؤسَّسية تفصلها عن المجتمع. ويلزم من ناحية أخرى إدراك مبادرات هذه النخب في سياق بيئة دولية تسيطر على موارد التمويل داخل هذه المجتمعات، بل وتحدِّد أيضاً قواعد اللعبة بين الدول، وتعيِّن المعايير والتدفُّقات الدولية والتوجُّهات الدبلوماسية، وتضع بالتالي شروط الولوج إلى المسرح الدولي. وفي مواجهة هذا الضغط المزدوج، يظهر تلاقي الاستراتيجيات ويفرض نفسه: إن هذه *النخب المنعزلة* عن مساحاتها الاجتماعية *الداخلية* والمطعونة في *شرعيتها*، تجد *مصلحتها* في الاستثمار في المسرح الدولي وفي السعي من أجل الحصول على رِعاية عواهل الشمال، الذين يمكن الحصول منهم أيضاً على الحماية وعلى الموارِد التي تعاون هذه النخب على تدعيم مراكزها داخل مجتمعاتها الخاصة. لكن في الاتجاه المعاكس تؤدِّي *استراتيجية الموالاة* هذه *إلى* تشجيع هذه النخب على تنظيم ممارساتها الأبوية: ذلك لأن هذه الاستراتيجية من ناحية تزوِّد النخب بالموارد القادِرة على جعل الممارسات الأبوية فعَّالة؛ كما أن تَوجُّه هذه النخب الأكثر فأكثر وضوحاً تجاه الخارج وموالاتها المتزايدة له، يؤديان من الناحية الأخرى إلى ازدياد اتساع الهُوَّة التي تفصلِها *عن المساحات الاجتماعية الداخلية*. وهكذا ينتقص توجُّه هذه النخب نحو الخارج من قدرات الاتصال المؤسَّسية بين الحكام والمحكومين، ويجعل بالتالي من المحتَّم اللجوء إلى «ترقيع» الأبوية-الجديدة. وعلى هذا يبدو الترابط بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية عميقاً، مما يُثَبِّت فرضية الأساس السياسي للتبعية.

الدول-الرُّعاة والدول-المَوالي

تفرض التبعية نفسها باعتبارها مَنهجاً تفاعلياً أكثر منها منهجاً *لنظام*. وبدلاً من أن تكون مُحدَّدَة بطريقة حَتمية بفضل عوامل خارجة عن *أية إرادة* بشرية؛ فإنها تتخلق بلا انقطاع تبعاً لمنهج شديد الشبه بنموذج الموالاة. لقد صُنِع هذا النموذج من أجل تحليل أوضاع داخلية، ولتمييز نمط علاقة مُحتَمَلة تجمع بين الحكَّام والمحكومين داخل المجتمع. ويتم حينذاك تعريف هذه العلاقات بأنها شخصية، وهي مُنشِئَة *للتبعية* وترتكز «على تبادل المراعاة بين شخصين، هما *الرَّاعي* و*المَوْلَى* اللذان يسيطران على موارد غير

متكافئة [٢٨]»، وعند دراسة العلاقات الدولية نجد هذا المنهج ذاته قد انتقل إليها بأسسه الكاملة والمشتملة على تبادل المراعاة، وعدم تساوي الموارد، بالإضافة إلى رأسية العلاقة. وفي المقابل يطرح تكوين علاقات الموالاة على أساس فردي عدداً من المشاكل التي قد تجعل استخدام هذ التصور مجازياً.

وتفترض التبعية بطبيعة الحال تبادل الرِّعاية والمحاباة: تقوم «الدولة-الرَّاعية» بمنح «الدولة-الموالية» الثروات اللازمة من أجل إعاشتها، وذلك وفقاً لمنهج مماثل تماماً لما نشهده على مستوى سير الأحداث داخل المجتمعات. وفي المقابل تقوم الدولة-الموالية بتقديم مختلف أنواع الامتيازات، سواء تلك المتَعلِّقَة باستخدام أراضيها أو بالسلطة الرمزية التي تمتلكها باعتبارها دولة على المسرح الدولي. إن التنازل عن أراضٍ لصالح الدولة-الرَّاعية يتناظر بالتأكيد أولاً مع ما كانت المؤلفات تسميه فيما مضى «نَهْب العالم الثالث»، والذي يتعلق أساساً بمختلف أنواع المواد الأولية المتوافرة في باطن الأرض. ونحن نعرف أيضاً أن هذا التنازل يمكن أن يندَرِج داخل المطامع الجغراسية [الجغرافية السياسية] للدولة-الرَّاعية، ويتعلق حينذاك بمنح قواعد عسكرية، أو مجرد «تسهيلات» لعبور أراضي الدول الموالية. وكثيراً ما كانت الدول الكبرى تطالب بهذه التسهيلات على أساس قصرها عليها وحدها، مثلما فعلت بريطانيا مع إيران عند انتهاء الحروب الأفغانية في القرن التاسع عشر.

ومن اللافت للنظر أن منهج التنازل عن الأراضي هذا يتجه في العصور الحديثة نحو التنوُّع إلى حد المغالاة، كما يدل على ذلك مثال التوسُّع في ممارسة ما يسمى **«الدولة-صندوق القمامة»** الذي يقود المَولي نحو مكافأة راعيه بتخصيص أرضه أو مجاله البحري لتخزين نفايات المجتمع الصناعي: ونجد هذه المساومات في خليج غينيا والقرن الإفريقي بصفة خاصة[٢٩]. ويمكن للدولة الموالية أيضاً أن تتنازل عن حقوقها باعتبارها فاعلاً في الجماعة الدولية: يمثِّل تصويت البلدان الفرانكفونية الإفريقية إلى جانب فرنسا ممارسة مألوفة داخل المؤسَّسات الدولية، وذلك مثال عدم موافقة هذه البلدان على القرارات المقدَّمة إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٨٦و١٩٨٧ لإدانة السياسة الفرنسية في كاليدونيا الجديدة.

ومن الأمور الواضحة أيضاً قيام علاقات غير متساوية في ظل التبعية. من

الصحيح أن عدم المساواة هذا ينهض على اختلاف الموارد، لكنه يتأسّس أيضاً على اختلاف الموضع داخل المسرح الدولي: مثلما يحدث في النظام الداخلي حيث يحصل الرّاعي على دوره من وجوده في مركز النظام أو بالقرب منه، ومن سهولة وصوله إليه. وتكون العلاقة منذئذٍ غير متساوية طالما أن مخاطر التخلّي عن الشريك لا تمثّل بالنسبة للدول-الرُّعاة نفس درجة الخطورة التي تمثّلها بالنسبة للدول-المَوالي. فهي مخاطر هامشية بالنسبة للدولة-الرّاعية لأن فُقْدان موالياً لا يعني إلا مجرد التقليل من نفوذها الدولي؛ لكنها مأساة بالنسبة للمَوْلي، لأن فقدان الرّاعي يعني له الاختناق الداخلي والحِرمان من الجماعة الدولية في آن واحد. وكذلك حين تقوم دولة مهيْمَن عليها بتغيير راعيها فإن ذلك يكلِّفها أكثر من قيام دولة مُهَيْمِنة بتغيير مَوْلاها: لقد أدى انتقال **إثيوبيا** من الرِّعاية الأمريكية إلى الرِّعاية السوفييتية إلى اتساع نطاق تبعية إمبراطورية النَّجاشي السابقة؛ كما أن تحرر **إيران** من موالاتها في إثر الثورة الإسلامية قد كلفها الكثير، إلى حد أن وفاة **الخوميني** كانت المناسبة المنتظرة للعودة من جديد إلى الاندماج «الواقعي» في النظام الدولي. وقد عاون ذلك على عودة الفنيين الايرانيين المغرَّبين إلى السلطة وقبولهم بطيب خاطر تقديم تنازلات للقوى التي قامت بتعليمهم وتدريبهم. وكذلك تظل التدفُّقات بين الطرفين -وفقاً لمنهج الموالاة التقليدي- غير متماثلة أساساً، وتتباين أهميتها وفقاً لما إذا كانت واردة من الرُّعاة أم من الموَالي. فإن الرُّعاة المستقرِّين في المركز يسيطرون على أسلوب وقواعد اللعبة الدولية، ويفرضون أنفسهم أيضاً كمنتجين للمعايير المفترضة بأنها تخص مجموع الفاعلين.

وينطبق عدم التماثل هذا على المستويات المالية والاقتصادية والعسكرية أو التكنولوجية، بل ويتجلى أيضاً على المستوى الرمزي. فالدولة-الرّاعية تحدد الرموز التي يجب على الدولة-الموالية التحلي بها لكي تظل موضع رعايتها: ويتم في المركز إعداد جميع الدلائل اللَفظية والموسيقية والثِيابية وجميع ما يساهم في إبراز السلطة من أجل وضعها كإطار يحيط بالحياة الاجتماعية-السياسية في الدول-الموالية. وهكذا تؤسِّس علاقة الموالاة عدم مساواتها على ممارسة التشابه اجبارياً: إن صور ماركْس وانْجلْز ولينين «رَحلَت» من مَقديشيو إلى أديس ابابا حين انعكست علاقات الموالاة من الصومال الى إثيوبيا[٣٠]. وكانت النجمة الحمراء والمنجل والمطرقة يزينون أعلام الدول التي تنتقل من

الرِّعاية الغربية إلى الرِّعاية السوفييتة.

بل وأكثر من ذلك، إذ تتم ترجمة عدم تماثل العلاقات أيضاً إلى محاكاة دستورية إلزامية: فالدولة-الموالية مسوقة نحو تحديد هويَّة *هياكلها السياسية الخاصة* وفقاً *لهياكل الدولة-الرَّاعية* كما يدل على ذلك موجة الأحزاب التَّعْبَوية الوحيدة التي أقامتها الدول الإفريقية «التقدمية» على نمط أحزاب البلدان الشرقية، وكما تدل أيضاً دعوة الرُّعاة الغربيين لمواليهم للالتزام بديمقراطية التاريخ الغربي. وعلى هذا فإن *المساهَمَة التي* تقدمها الدولة-الرَّاعية للدولة-الموالية تبلغ حد التأثير في هويَّة الدولة الثانية، في حين أنه ليس للمساهمة المقدَّمة في المقابل سوى تأثير هامشي، ولا تُحدِثْ سوى تعديلات في أهداب التوازنات الاجتماعية-السياسية داخل الدول المهيمِنة: إن العناصر الحاسمة التي تجعل من علاقة الموالاة علاقة تَبَعية تكمن بدقة وبالتحديد في عدم *التماثل هذا*.

وتسير ***العلاقات الرأسية*** في نفس الاتجاه. فهي مُكَوِّنة لمنهج الموالاة، ما دام سلوك المَولي يشتمل على تفضيل العلاقة التي تربطه رأسياً بالرَّاعي، على تلك التي قد تربطه أفقياً بالمَوَالي الآخرين. ويتدعَم هذا المنهج في سياق رِقَّة الأحوال: فحين تكون الثروات التي يلزم اقتسامها قليلة، من المنطقي-فضلاً عن كونه أكثر *فظاظة- العمل* بانفراد في اتجاه الرَّاعي، دون التحالف مع أصحاب المطالب الآخرين حتى لا يتم التقاسم معهم، وللاستفادة على انفراد بالمخصَّصَات المعطاة. ومن الواضح أنه على المستوى الدولي تتغذَّي التَبَعية إلى حد كبير على مثل هذا التدبير الذى يتمخَّض موضوعياً عن كبح بناء تجمعات إقليمية ملتحِمة. إن الوحدة الإفريقية والوحدة الأمريكية [الشمالية والوسطى والجنوبية] يعانيان مباشرة من هذا المنهج؛ فضلاً عن أن كل مجموعة إقليمية تقاسي من صدمات السلوك الفردي للدول الأعضاء الطامحة في إقامة علاقات مميَّزة مع دولة خارجية أكثر قوة: هذا هو واقع الحال مثلاً في *اتحاد المغرب العربي* المُقيَّد بسياسة المغرب الخارجية الخاصة بالمشاركة التفضيلية مع أوروبا الغربية؛ وهو الشأن أيضاً في الجماعة الأوروبية ذاتها، حيث نجد الاندماج الأوروبي مكبوحاً جزئياً بسبب تحفظات بريطانيا التي تسعى نحو زيادة المنافع المترتبة على علاقاتها التمييزية مع الولايات المتحدة. وهكذا تعود قوة الموالاة على مستوى دول العالم إلى مقدرة العلاقات الثنائية على الحلول -من ناحية الفعاليَّة- محل منهج التشارك، أو في القليل، قدرتها على

تسويغ دوامها داخل سياسات الوحدة والاندماج حيث تقوم بكبحها. وحينذاك فإن إعادة تشكيل هرم من العلاقات الرأسية على جميع المستويات -من الأكثر غنىً إلى الأكثر فقراً- لا يساهم في تجميد ازدهار التكافلات الأفقية فحسب؛ بل وفي تزويد علاقة التَبَعية بجاذبية نفعية تظهر بوضوح في المنافَسة القائمة بين الدول الأضعف عُدَّة والأقل حُظْوة.

إن **الطبيعة الفردية** لعلاقة الموالاة تجعل استخدام هذا النموذج في العلاقات الدولية يتَّسِم بالحساسية. ولا تستطيع هذه المَوْلَوية [من الموالاة] أن تُخرِج على المسرح جماعات أو منظمات بل أفراداً فحسب؛ إذ يلزم حدوث تعارف بين الرَّاعي والمولى، وإقامة علاقات شخصية بينهما مباشرة بلا وسطاء، بل وحتى يلزم أن تكون هذه العلاقات مشحونة بالتفاعل العاطفي وبالود. وحيث أن قيام مثل هذا النمط من العلاقات بين الدول غير مريح، ولهذا يتم الاكتفاء بإبراز التبادل بين الطرفين: ويؤدِّي التقيد بهذا التحليل والانحصار داخله بالمتابع للشئون الدولية إلى استخدام مفهوم الموالاة استخداماً مجازياً. الواقع أن مفهوم الموالاة يستتبع حداً أدنى من الضمير، ومن الاختيار الفردي، ومن التَقَبُّل الواضح: وكذلك لا يمكن إدراك علاقة الموالاة تماماً إلا إذا شملت أشخاصاً يجدون مصلحتهم في دوامها. والحال أنه من المحتم التسليم بأن خاصيَّة موالاة الدولة هي تفضيل توسيط الفرد على توسيط المؤسَّسات، كما تنطوي هذه الخاصية أيضاً على إشراك حكام الدول الموالية باعتبارهم أشخاصاً، ويتم ذلك بسهولة أكثر، لا سيما وأن طبيعة النظم السياسية المتَّسِمة بالأبوية-الجديدة تتأقلم بسهولة مع هذا الدور. وتستلزم هذه العملية بصفة خاصة أن تكون الخدَمات المقدمة من الرَّاعي «مفككة»، وأن يستطيع عاهل الدولة الموالية الحصول منها على منفعة مادية ورمزية أكبر مما يمكنه الحصول عليه سواء من سياسة استقلالية أو من سياسة مشاركة. والحاصل أن هذا السياق يُستَخْدَم كوسيلة سهلة ومألوفة لتفسير فساد بعض زعماء دول الجنوب. ومع ذلك فإن عرضه بهذه الصورة يتسم بالقصور الشديد. من المؤكد أنه يتميز بأنه أحاط بحَلَقة أساسية من حلقات سلسلة التبعية التي سبق **لجالتونج** أن استشعرها. والواقع أن «شَخْصَنَة» [إضفاء الصفة الشخصية على] المساعدة المقدَّمة من جانب الدولة الرَّاعية -على الأقل جزئياً- تدعَم إخلاص العاهل المهيْمَن عليه للعاهل المُهَيْمِن، وتسمح خاصة بإحداث نظام

أبوي-جديد على أطراف النظام الدولي، ذلك النظام الذي سبق أن عرفنا بأنه يندرج مباشرة في منهج التبعية: ويصبح عاهل الجنوب بدوره الرّاعي الفعلي لشعبه، والمُوَزِّع الرئيسي للمعونة الخارجية. وبسبب هذه الحقيقة، يُصبِح هو شخصياً الذي يقرر تأهيل [بمعنى جعل الشيء الأجنبي أهلياً] التدفُّقات الدولية، كما يُصبِح في الوقت ذاته المنظِّم اليَقظ لعلاقات الهيمنَة على مستوى دولته.

ومع ذلك فإن الاكتفاء بمثل هذا التحليل يصيبنا بالجَدْب الشديد. إذ فضلاً عن كونه تحليلاً يتسم أساساً بالفظاظة، ويسهل للغاية التحقق من صحته لكي يمكن الاقتناع به حقيقة، كما تهَيْمن عليه تماماً مسلَّمات الفردية المَنهجية، فإنه يهمل أيضاً أن اللعبة السياسية المحض تنطوي أيضاً على مقتضيات تناقضه. فالعاهل يستطيع أن يلعب ورقة التعبِئَة الشَّعْبَوية بالارتكاز على حُجَّة القومية المضادة؛ ويمكن أن يذهب بعيداً، إلى حد صياغة شرعية الرافض للنظام الدولي، وبذلك يسعى للحصول على تعضيد يتجاوز حدود دولته الخاصة، وفقاً للصيغة المستخدمة بدءاً من **عبد الناصر** إلى **صدام حسين** ومن **سوكارنو** إلى **نكروما**. زِد على ذلك أن علاقة الموالاة تكتَّسِب صفة شخصية بطريقة أكثر تعقيداً من تلك التي تبرز من معالجة نفعية محض: يجب تأمل علاقة الموالاة من خلال الاستراتيجيات المتقلِّبة للفئات الحاكمة في الدول الطرفية، مع الأخذ في الاعتبار أوضاع تنشِئَة هذه الفئات السياسية، وتبعيتها الثقافية، وكيفية إدراكها للمسرح الدولي وإمكانية وصولها إليه، وأخيراً يجب الإحاطة بالرؤية التي لديها عن نموذج الحكومة الغربية وعن ضرورة أن تصبح مستورِدة. هكذا تجد علاقة الموالاة ذاتها تتكون أساساً بمبادأة من المَوالي، ويتم تصورها باعتبارها أفضل الحلول الوسط في مواجهة مجموعة من الضرورات المتناقضة هي: إدارة دولة تستلهم منهج النموذج الغربي لكنها كائنة في سياق اجتماعي-سياسي منتمي لثقافة أخرى؛ والمحافظة على جدارة ترتبط أساساً بإدارة الدولة، وتُدِرّ عائداً على المسرح الدولي يفوق عائدها داخل كل مجتمع تابع؛ والحصول من دورهم كمستورِدين لنموذج «الدولة» على أقصى فعاليَّة من أجل المحافظة على مستقبلهم السياسي الخاص وتدعيمه. هكذا ينتعش منهج الموالاة بواسطة الأفراد، كما يفرض نفسه باعتباره عنصراً مكوِّناً لعلاقات التبَعية بين الدول.

ويشتمل منهج الموالاة هذا بدوره على سلسلة من النتائج. فهو يستصحب معه أولاً

تأثير **المدة الزمنية** التي يدومها: إذ تحصل التبعية -مثلها مثل كل علاقة موالاة أخرى- على أقصى فعاليّتها حين تتمكن من الدوام لأمد طويل. ويصبح *الوفاء* مطلباً *أوّلياً للرّاعي* كما للمَولى. وبمرور الزمن يتكون لدى المولى تَوَقُّع مشروع يهيمن على تنسيق جوهر سياسته الخارجية بل والداخلية أيضاً. وهكذا حين فَضَح الشاه، وقت غروب شمس حياته، خيانة حاميه الأمريكي، فقد كشَف عن مجمل استراتيچيته التي تبنّاها خلال عقود عديدة والقائمة على «رَسْمَلَة» الفوائد الداخلية والخارجية العائدة من إخلاصه الكامل الذي يربطه بالولايات المتحدة[٣١]. وفي إطار هذه العلاقة يعاني الرّاعي أيضاً من ضغوط مماثلة. إن الميزة الممنوحة إلى **المغرب** في إطار السياسة الفرنسية في دول شمال إفريقيا، تتجاوز بوضوح توجُّهات الأغلبيات البرلمانية، مثلما تتجاوز الاختيارات السياسية للمقيمين في الإليزيه. إن السياسة الفرنسية الثابتة هي التضحية بالعديد من المزايا المكتَّسَبة من طرق أخرى من أجل احتمالات دوام علاقات الموالاة هذه التي قد تسبِّبْ لها الهموم. وسواء كان الأمر يتعلق بالتقييم الفرنسي للخلافات الجزائرية-المغربية، أو بموضوع الصحراء، أو بإيثار المغرب على موريتانيا في النزاع الخفي الدائر بينهما، أو كان يتعلق بالموقف تجاه المعارضة المغربية، فإن الرأي يظل دائماً هو توقُّع حُظْوَة استثنائية يأمل الرّاعي في الحصول عليها نتيجة لوفاء تمت اقامته عبر أمد طويل. وكان الموقف الأمريكي خلال أزمة الخليج مماثلاً: إن الاستثمار المتمثِّل في العديد من سنوات الحماية الأمريكية على الكويت أدَّى إلى تقييد هامش مناورة البيت الأبيض جذرياً، سواء لأن موقف عدم التدخل قد يؤدي إلى عُقْم المعونات السابق منحها لعائلة الصباح، أو لأنه لم يكن في الإمكان تحطيم مصداقية الحماية الممنوحة في آن واحد إلى الجيران السعوديين وغيرهم من المَوالي في المنطقة.

هكذا تُفضي علاقة الموالاة منطقياً إلى تراكم العهود والضمانات من الجانبين، بإيقاع ووفقاً لاشتراطات تضفي على هذه العلاقة في هدوء وشيئاً فشيئاً استقلالية حقيقية حتى تجاه إرادة الفاعلين ذاتهم. يتناقص نصيب الاختيار، ولهذا تجد السياسات الخارجية ذاتها محصورة داخل أبعاد تتجاوز -وبكثير- ما كان في الماضي قيوداً تفرضها معاهدات التحالف العسكري. الواقع أن منهج التراكم مختلف تماماً: فخاصية الموالاة هي الارتباط بالتزامات يومية ومتواصلة، ممايجعل التحلل من الوفاء أكثر تكلفة،

لا سيما حين يكون مندَرِجاً داخل الأمد الطويل. وحتى إذا ما كان عدم تماثل هذه العلاقة يخفي هويتها كعلاقة تبعية، إلا أنه يجب التسليم بأن موقف الرَّاعي تجاه المَولى ليس هو موقف رجل حر في مواجهة عبد. فالواقع أن ما يحصل عليه الرَّاعي من هذه العلاقة أساساً هو إقامة نظام دولي متوافق في بِنيته وفي تنظيمه مع قِيَمه ومع مصالحه الخاصة: إنه لا يتعلق بسيطرة مطلقة على الأحداث، ولا أيضاً على تبنّي سياسات خارجية يوماً بيوم.

بطبيعة الحال أن هذه الموالاة **متعددة الأشكال**. فلا يخفى على أحد عدم تشابه الحالات بين تشاد والسعودية والبرازيل أو ڤانواطو [جزر نيوهبرديز سابقاً - بالمحيط الهادي]. ومع ذلك من الخطأ تصوُّر أن علاقة الموالاة تقتصر على العلاقات القائمة بين دول الشمال ودول الجنوب الأقل تقدماً وحدها. إن الإزدهار البترولي الذي عاون على غنى البلدان صاحبة الآبار المثمرة لم يغيِّر حالات التَبَعية، بل لعله زادها حدَّة وفقاً لأوضاع يوضحها تماما معنى «**الدولة الرَّيْعية**» [رَيْع = دخل من غير عمل]. ينطبق هذا التوصيف على «كل دولة تحصل على جزء جوهري من دخولها من مصادر أجنبية في صورة رَيْع[٣٢]». وتشتمل آلية الإثراء هذه على ما يتراوح بين ٧٠٪ و٩٨٪ من دخول دول متنوِّعة للغاية مثل الجزائر وليبيا والعراق وإيران والعربية السعودية. وتتمخض عن نتيجة أساسية هي تزايد استقلال الدولة بصورة جوهرية للغاية في مواجهة القطاعات الاجتماعية، ما دام معظم الدخول تصل من خارج المجتمع. هكذا يمكننا مقارنة تأثير البترول على اقتصادات البلدان المنتجة له وعلى نظامها السياسي-الاجتماعي بتأثير الذهب على المجتمع الأسباني في القرن السادس عشر: إن «اقتصاد الرَّيْع» يشجِّع النُخَب على السلبية ويحثُّ الدول على التساهل[٣٣].

ومن السهل فهم سلوك النخب السلبي، كما أن الجميع يستفيدون منه. في الواقع أنه من المريح أكثر الاستغراق في الشراء من الخارج بوفرة بدلاً من الارتباط ببذل الجهد من أجل الانتاج؛ ومن الأفضل التنعُّم بالأنشطة المربحة التي تمارسها البورجوازية صاحبة الرَّيْع والتي توزِّع أنشطتها بطيب خاطر بين المضاربات المالية والحصول على دخول من وظائف كبيرة في الدولة، بدلاً من التقيُّد بسلوك أصحاب المشروعات الذي يتطلب التَقَشُّف الذي تحدث عنه ڤيبير [عالم الاجتماع الألماني]. وهكذا نجد أن جزءاً

كبيراً من منهج التبعية قد تكوّن بالفعل. إذ أنه حين قامت البورجوازية العراقية الرّيْعية بالتخلي عن مهام الانتاج، وحين هجرت القطاع الزراعي بخاصة لكي تشرع في الشراء المكثّف من الخارج (من استراليا ونيوزلندا خاصة)، فإنها زادت من تبعيتها للخارج بشكل كبير. وحين تتخلى النُخْبة السعودية من أهالي البلاد عن وظائف الانتاج الأساسية وتتركها بين أيدي نُخْبَة مهاجرة فإنها تصل إلى نفس النتيجة[٢٤].

وحين تختار الدول الرّيْعية جانب التساهل والمجاملة فإنها تساعد ذات المنهج. إن ضخامة الدخول الواردة من الخارج تجعل حصيلة فرض الضرائب أكثر ضآلة: بل على العكس ففي ظل منطق سياسي قصير الأمد، يُصبح فرض الضرائب ضاراً بوضوح، وعائقاً أمام استراتيجيات الأبوية-الجديدة التي تدفع العاهل نحو استمالة النخب المنافِسة مقابل ثمن زهيد. ولا يؤدي تأميم الصناعات البترولية إلى محو هذه النتائج، بل يبرزها أكثر، إذ أنه من ناحية يُوجِد بطريقة مباشرة بديلاً جاهزاً لحصيلة الضرائب، كما يتجه من ناحية أخرى نحو تحبيذ تكوين مجموعة من مناصب الدولة التي تحتل النخب أفضلها. ومن وجهة النظر هذه تتضح بجلاء نتائج سياسة التأميم المؤذية: فإذا ما كانت سياسة التأميم تُعززّ على المستوى الرمزي إرادة مقاومة آليات التَبَعية، إلا أنها تساهم عند تنفيذها بل وبخاصة عند تنظيمها اللاحق في إعادة استدخال هذه الآليات. هكذا يندرج قيام **مصدّق** [محمد مصدّق ١٨٨٠-١٩٦٧] بتأميم البترول الإيراني عام ١٩٥٠ في سياق المنافَسات الداخلية في النظام السياسي الإيراني أكثر من سياق العلاقات الدولية ؛ حين قامت حركة مصدق بتحبيذ الرموز الوطنية، فإنها أكدت رغبة نخب الفنيين الشباب الدارسين في الخارج في الاشتراك في أجهزة الدولة والسلطة، أكثر من تأكيدها لعزيمة حقيقية لإقامة استقلال وطني واقعي. وفي ذلك الوقت لم يتكون أي شيء يمكن أن يهدد بصورة جذرية علاقات الموالاة المنسوجة مع دول الشمال: بل على العكس، أدى المخَطَّطْ إلى زيادة طاقات شبكة المَوالي وتنويع أعضاءها المحتمَلين عن طريق تحبيذ انضمام بورجوازية دولة جديدة بأكملها إلى هذه الشبَكة.

وفي المقابل، تجد الدولة الرَّيعية نفسها قد تفوّت بالنسبة للآخرين في سياستها الخاصة بالتوزيع وبالتخصيص. إن نمو مواردها يتيح لها زيادة نفقاتها العامة، وتحسين سياسة ائتمانها، ومضاعفة استثماراتها وبالتالي تعزيز شرعيتها وفعاليّتها بشكل

محسوس عن طريق المبادرة بتنفيذ سياسة رفاهية حقيقية؛ كما يمكن للدول الأكثر حُظْوة من بين صاحبات الرَّيع أن تقدم خدمات مجانية عديدة. ومع ذلك فالنتائج في هذا المجال أيضاً متناقضة: إن ازدهار دول-الرفاهية في ظل البترول يؤدي أيضاً إلى تدعيم التبعية، بل وإلى إخضاع المجتمع للدولة، حيث لا يشارك الأول في نمو قوة الثانية، وبالتالي لايمتلك أية وسيلة للمطالبة بالإشراف عليها. إن دولة-الرفاهية التي تكونت بهذه الطريقة والتي تعيش على تمويلات خارجية، هي دولة تتبع الخارج وتجد في سياستها السخية الوسائل الفعَّالة لممارسة فرض سياستها الأبوية والموالية على مجموع المساحات الاجتماعية.

ومع ذلك يجدر الحذر: إن الدولة الرَّيعية لا يمكنها التوهم -على أساس علاقات النسبية- بأنها الأكثر فاعلية في مجال الرفاهية. على العكس، فالاختلافات تتجلى باستمرار: إذا ما قارنا المركز الذي تشغله وفقاً لإجمالي الناتج القومي بالمركز الذي تحتله في «قائمة الفائزين» الخاصة بمؤشِّرات التنمية البشرية، نجد أن غالبية الدول الرَّيعية تكشف عن تقهقر شديد. هكذا تفقد العربية السعودية ٣٧ مركزاً، والكويت ٣٠ مركزاً والامارات العربية المتحدة ٣٧ مركزاً. وبذلك يثبت بالبرهان أن جوهر الرَّيع لا يُستخدم في النفقات الاجتماعية، ويعاني من تسرب أجزاء كبيرة منه إلى قطاعات غير انتاجية وخارجة عن المجتمع. وإذا ما كانت الكويت قد خصَّصَت خلال عام ١٩٨٨ المبلغ القياسي البالغ ٥٣٦ دولاراً للفرد من أجل نفقاتها للتنمية البشرية، فإن هذا المبلغ لا يعادل سوى ٤٪ من إجمالي ناتجها القومي، في حين أن زيمبابوي خصصت لنفس الغرض ١٢,٧٪، وماليزيا ٦,٣٪، وكُوستاريكا ٥,٤٪. وإجمالاً يضع مؤشِّر التنمية البشرية في عام ١٩٩٠ الكويت في المركز ٤٨ بعد مُوريشيوس، والجابون في المركز ٥٠ بعد ألبانيا، والسعودية في المركز ٦٩ بعد جُويانا وتونس مباشرة. ويعيش الإنسان في السعودية عدداً من السنوات أقل (٦٤ عاماً) من الإنسان في جمهورية فانواطو (٦٩,٥) [بالمحيط الهادي، شرقي استراليا]، وفي دولة كيپ فِرد (٦٧) [جزر صغيرة بالمحيط الأطلنطي، غربي السنغال]، وفي الجزائر وتركيا وتونس والبرازيل (٦٥). وهذا يعني أنه حتى إذا وصل اقتصاد الرَّيع إلى مستوى خرافي، إلا أنه لا يؤدي بالضرورة إلى مآثر في مجال التنمية، وأن النتائج في هذا المجال ليست قادرة بأي حال على منع البلدان

المعنية من أن تكون مطمحاً لأنظار التّبعية: بل وأكثر من ذلك، يمكننا منذ الآن، وبمجرد قراءة هذه المعطيات وحدها، طرح فرضية أن السياسة المتبعة في مجال استخدام الرَّيْع تُعزِّز موقف التبعية هذا بدلاً من أن تمحيه.

وتتيح مؤشرات أخرى تأكيد هذا التَّوَجُّه. لقد قامت غالبية دول الخليج بتعميق ظروف تبعيتها على المستوى السكاني، وذلك بخضوعها أكثر فأكثر لمساهمة أيدي عاملة مؤهّلة قادمة من الخارج. وحين تُفَضِّل النُخْبَة السعودية اختيار وظائف غير انتاجية، فإنها تترك الوظائف الأكثر أهمية لمهندسين وفنيين قادمين من أماكن أخرى، بخاصة من العالم العربي. وتُظهِر الاستقصاءات التي أجريت لدى هؤلاء السكان المهاجرين أنهم -باستثناء أقلية- لا يعطون الأولوية لانتماءهم للعالم العربي ، بل العكس فإن الأكثر مَوْهِبة والأكثر كفاءَة من بينهم يعلِنون أسبقية انتمائهم لمؤسَّساتهم، أو لنَسَق من القِيَم خاضع للتَكَسُّبْ أو لفنون المهنة بل وأيضاً لمواطَنَة عالمية عَلمانية [٣٦]. وبالإجمال، يُحَبِّذ المنهج الاجتماعي لاقتصاد الرَّيْع تنشئَة نخب ذات مَرْجعية ثقافية غربية، ويُعَجِّل من اندماجها في شبكات اجتماعية خاضعة بخاصة لجمعيات ولمنتديات يتم فيها تلقين الوفاء للغرب. هذا فضلاً عن أن هذه النخب كانت قد أجرت دراساتها الجامعية في الغرب.

وعلى **المستوى الاقتصادي**، تظل غالبية مؤشرات التبعية قائمة بلا تغيير: إن تسويق البترول يفلت من بين أيدي الدول المنتِجة لكي يذهب أساساً إلى الشركات الكبيرة؛ وتقوم البنوك الغربية - الأمريكية بخاصة- بإدارة الجزء الأكبر من رؤوس الأموال العربية؛ ويتم اشباع معظم الاحتياجات الغذائية عن طريق الاستيراد؛ ويحصلون على القاعدة التِكنولوجية للانتاج البترولي ولمجهودات التصنيع الانتقائي من مصدر غربي بصورة شبه كاملة [٣٧]. وفي كل مجال من هذه المجالات تسيطر دوافع التبعية على استراتيجيات النخب صاحبة الرَّيْع والنخب البيروقراطية التي تنتفع منها بصفة فردية.

ويكون لجميع هذه العناصر عواقبها على السياسة الخارجية إلى حد إعادة تكوين منهج الموالاة كاملاً. إن تبعية الدول الرَّيْعية فيما يختص بالتجهيزات العسكرية التي تنتجها دول الشمال يكاد يكون كاملاً، وهكذا فإن خيارها في الفعل شبه معدوم حتى في داخل المنظمات الإقليمية التي تنتمي إليها. لقد أظهرت أزمة الخليج في عامي ١٩٩٠ و١٩٩١ بوضوح شديد أن قدرة العربية السعودية وحلفائها على المقاومة ترتبط مباشرة

بالالتزام الأمريكي بالوقوف إلى جانبهم. هكذا تتخذ علاقة الموالاة مظهراً مميزاً خاصاً: من الواضح أن الالتزام متبادَل، طالما أن تبعية دول الخليج التكنولوجية والعسكرية تنتقص بدورها من استقلالية قرار الولايات المتحدة التي من المحتَّم أنها كانت ستعرِّض سلامة مَواليها ومصداقية رعايتها للخطر لو رفضت التدخل. وبناء عليه يؤدي إبراز تبادل الالتزامات هذا إلى جعل منهج الموالاة أكثر قرباً من الواقع من فرضية التبعوية المجرَّدة. وقد تؤدي الظروف إلى جعل التزام الرَّاعي أكثر قوة من التزام المَولى: كان يمكن للعربية السعودية أن تظل صمَّاء في مواجهة النصائح والإيماءات الأمريكية خلال حرب أكتوبر ١٩٧٣، أو أثناء اتفاقيات كامبْ دِفيد، لأنها كانت تعلم بأن الإعراب عن خلاف في السياسة الخارجية لا يعرِّض للخطر مجمل مجهود الحماية المبذول خلال عقود من جانب الدبلوماسية الأمريكية. في حين أنه على العكس، لو كانت الولايات المتحدة قد أظهرت بروداً أمام التهديد العراقي للخليج، فقد يدفع ذلك بدول المنطقة إلى الاقتناع بعقْم الرِّعاية الأمريكية.

هكذا حين يتم إبطال المتَغيِّر المتمثِّل في النمو الاقتصادي -في الحدود المبيَّنة- يقدم مثال الدول الرِّيْعية رؤية أكثر وضوحاً ودقة بشأن دوافع التبعية المَولوية. فمن ناحية المَولى-التابع، تفترض هذه العلاقة وصوله إلى نظام دولي لا يستطيع السيطرة على طاقاته التقنية والثقافية والرمزية؛ كما تنطوي لهذا على التنازل عن السيادة، وعلى عدم القدرة على التصرُّف بطريقة مستقلة سواء على المسرح الدولي أو في سياسات إعادة التوزيع الداخلي. ومن ناحية الرَّاعي لا تفترض علاقة التبعية تقرير سياسة إعانة للمَولى فحسب، بل وأيضاً الانتقاص بشكل محسوس من اختيارات الرَّاعي في ممارسة السياسة الخارجية: فالرَّاعي يفقد سيادته على طبيعة الالتزامات الممنوحة منذ اللحظة التي يحدد فيها ضرورتها، وفي ذات الوقت الذي يقوم فيه بالتوزيع. والحاصل أنه يصاحب استخدام آلية التبادل هذه نتيجة مزدوجة. الأولى أهمية تزويد علاقة التبعية بكِساء مادي ورمزي كما يتضح من مثال الدول الرِّيْعية: تشتمل خطة عواهل الجنوب على الحصول على أقصى مكاسب من هذه العلاقة حتى يمكن للرأي العام في بلادهم قبولها، وتستطيع البلدان المنتِّجة توفير العناصر اللازمة المندَرِجة في هذا المقام وهي: مباشرة سياسات اجتماعية مظهرية أكثر منها حقيقية، والتزوُّد بالوسائل التكنولوجية الأكثر

تقدماً، والحصول على وسائل عسكرية متطوِّرة في الأغلب لكنها لا تستعمل بدون اللجوء إلى رعاية فعَّالة. وهي عناصر تساعد على نسيان حقيقة التبعية، كما تتيح إشراك السكان الغاضبين والمعاندين في شعور حقيقي بالزَّهْو الوطني.

وتوجد نتيجة ثانية مصاحبة لمنهج الموالاة تتعلق أكثر بالأفراد، طالما أنها تستهدف خلق حافز لدى الفئات الحاكمة لكي تتورط في مدار التبعية. ولا تعتبر المجهودات التي يبذلها الرَّاعي في هذا الشأن تافهة، فهي تتجه نحو تعليم نخب المستقبل في جامعاته إلى حين تمييزها بادماجها داخل النظام الدولي. وتحصل هذه الفئات على مراكز اجتماعية مغرية على المستوى المادي سواء بالحصول على مكاسب فردية من اقتصاد الرَّيْع أو بالاندماج في النظام الاجتماعي-السياسي عن طريق تولي وظائف بيروقراطية مربحة وذات هيبة ونفوذ، لكنها في الواقع مسلوبة من كل مسئولية ومن كل سلطة حقيقية. وهكذا نجد أن ما لا يقل عن ٥٥,٣٪ من سكان الكويت العاملين يحتلون وظائف بالقطاع البيروقراطي[٣٨].

وبصفة عامة، فإن قوة التبعية تكمن في إيجادها لطبقة حاكمة داخل المجتمعات الخاضعة تستطيع استخدام الرِّعاية التي تستمتع بها من أجل الحصول على مركز هيمَنة، وبذلك سرعان ما تقتنع بأن مركزها المهيمن لن يكون أفضل حالاً عن طريق تفضيل استراتيچية بديلة من النمط القومي. وبدقة أكثر تجد هذه الطبقة نفسها قد ازدادت قوة وتدعيماً في مركزها كموالية منذ أن تتأكد بالتجربة بأن سلطتها الخاصة قد تعزَّزَت حقيقة بسبب ممارستها لدورها الخاص «بتأهيل» المساعدة الخارجية. وينزع اقتران عناصر هذا التقييم إلى تأسيس استراتيچية «السيادة المَولوية» التي تحدَّث عنها الرئيس الغاني **نكوامي نكروما** فيما مضى[٣٩]: لا يعرض هذا التحليل سوى البُعد النفعي المحض لمساعي عواهل الجنوب والمحيطين بهم؛ ولهذا فإنه لا يستنفذ مجموع العناصر التي تساعد على تقييم سلوك الفئات الحاكمة.

التَبَعية بعيداً عن الدول

استحدث علم اجتماع السلطة الدولية مؤخراً -بفضل أعمال **سوزان سترانج** Susan Strange بصفة خاصة- بُعداً جديداً، يوضِّح بأن طبيعة ظواهر النفوذ على

مستوى الكرة الأرضية هي طبيعة جوهرية وليست علائقية فحسب[٤٠]. لقد انهارت في وقتنا الحالي قوى الاستعمار التقليدي المرتكز على القَهْر وعلى علاقات الإدارة المباشرة: كان تكوين الإمبراطوريات الاستعمارية يستلزم تعبئة موارد لم تنخفض قيمتها فحسب، بل إنها تنقلب الآن ضد أولئك الذين استخدموها فيما مضى. فقد أظهر تفكك الإمبراطوريات الفرنسية والبريطانية، ثم السوفييتة أن مدلول السلطة ذاته ووسائل الحصول عليها قد تغير تماماً. إن السلطة تعني –من المنظور الفيبري [ماكس فيبير ١٨٦٤–١٩٢٠]– *القدرة على فرض الإرادة على الغير*: وأدَّى إدماج هذا المفهوم في دراسة العلاقات الدولية إلى ترجيح فكرة بأن الدول كانت تستخدم *الأساليب القهرية* بقصد توسيع نطاق الأراضي التي تنشر نفوذها عليها. لقد ظل المَنهج **الاستعماري والإمبراطوري** متماثلاً مع منهج الفتوحات الساري منذ ألف عام، وكانت *الهيمَنة تعني في المقام الأول إدارة أراضٍ* شاسعة عن طريق التزوُّد بالأساليب الملاءمة. ولم يبتعد الاستعمار *الجديد* عن هذا الإنشاء إلا صورياً: فقد كان يقيم استمرارية بين إدارة الدولة المهيمِنة وإدارة الدولة المهيْمَن عليها يمكنها أن تسمو فوق نتائج استقلال ظل رمزياً. وبقي وجود الدولة المهيمِنة وجوداً أرضياً أساساً، بمعنى أنها كانت تمارس وجودها من خلال الدولة الموالية وفوق أراضيها بطريقة واضحةومطلقة.

وقد ساهم ازدهار التدفُّقات العابِرة للأوطان في عرقلة هذا النموذج بشدَّة واسقاطه. ويتزايد عبور موارِد السلطة من مكان إلى آخر متجاهلاً للحدود، ساخراً من سيادة الدول، بل وملتَفّاً من حول هذه الدول. ويتطور *النظام الدولي المعاصر* من عالم يضم دولاً نحو ذلك العالم «متعدد المراكز» الذي يتحدث عنه **روزنو** Rosenau[٤١]، والذي يتشابه أحياناً –من بعض النواحي– مع «المجتمع الفوضوي» الذي يذكره هِدلي بال Hedley Bull لكي يحدِّد التآكل الذي يصيب سيادة الدول المطلقة، ويُعيِّن تزايد قوة مراكز السلطة التي توجِّه التدفُّقات عبر الأوطان. وسواء كانت هذه التدفقات ثقافية، أو اقتصادية، أو دينية، أو سكانية، أو إعلامية، فالإشكالية في الأساس واحدة لا تتغير: إنها مُحَمَّلة أكثر فأكثر بموارِد سلطة تتهرب –بحكم طبيعتها– من سيادة الدول، فضلاً عن أنهاتتجه نحو التواجد خارج أية دِعامة أرضية. ومن هذا المنظور فإن السيطرة على نشر المعرفة التقنية، وضبط تداول رؤوس الأموال، وامتلاك وسائل للتأثير السياسي أو

المعنوي على جماعة من المؤمنين تمثّل وسائل للسعي نحو التبعية بعيداً عن الدول..

إنه على هذه الأسس تكوّن جزء هام من الهيمَنة الأمريكية. لا ريب بأن الولايات المتحدة التي عانت من الاستعمار في شكله التقليدي قد شيّدت قوة «إمبراطوريتها-الجديدة» بسبب نجاح مسعاها من أجل السيطرة على هذا التدفق. وفيما هو أبعد من رعاية الدول، قامت بتأسيس سيطرتهاعلى قدرتها على منح الائتمان، وعلى تحديد فيما إذا كان من المناسب إنعاش التضخم على المستوى العالمي أم محاربته، وعلى مهارتها في العلم وفي البحوث وفي تعليم النخب وفي الاتصال، بل وأيضاً على استخدام اللغة الانجليزية عالمياً، وعلى تعميم نماذج التسويق والإدارة المعدّة في جامعاتها الخاصة، أو على الوسائل التقنية والعسكرية لتحقيق الأمن. ويوجد من الوسائل غير المباشرة لممارسة السلطة على الشعوب ما هو أكثر بكثير مما على الدول، بل ولتطويق هذه الدول، عند الاقتضاء، وعندما يكون زعماؤها من الجوامح أو المشاكسين لتوجّهات الدبلوماسية الأمريكية. ومن الواضح في هذا الشأن أن قوة الاستراتيجيات الوطنية المعادية لأمريكا في الستينيات التي قادتها بخاصة شخصيات عدم الانحياز الكبيرة مثل **عبد الناصر ونهرو أو سوكارنو** قد انحصرت وتقيّدت بسبب فعاليّة هذه القدرة التي تمارسها الولايات المتحدة مباشرة على الشعوب وعلى مجموع النخب. إن قيامها بتنشئة هذه النخب يلعب دوراً حاسماً: فهو يوضح بخاصة لماذا تتجه النخب الفنية الوسيطة نحو احتواء الضغوط المعادية للغرب، ذلك على غرار ما يفعله الفنيون الشباب في جمهورية إيران الإسلامية الذين تعلّم أغلبهم في الجامعات الأمريكية، ويُجيدون اللغة الانجليزية ويَجعلون من جدارتهم المكتَسَبة المورد الرئيسي لمستقبل حياتهم.

والمؤكد أنه من الصعوبة بمكان إدراك السيطرة على التدفقات الثقافية وتقييمها، ومع ذلك فإن سيطرة وكالات الأنباء الأمريكية[٤٣]، والبرامج التليفزيونية المُعدّة في الولايات المتحدة، والأذواق الموسيقية والثيابية أو فنون الطهي لها تأثيرها حتى وإن كان يجدر عدم التقليل من شأن مواقف الانتقاء لدى المتلقين، ومن قيمة المواقف النقدية تجاه التدفقات الإعلامية الوافدة. لقد أظهرت البحوث ارتداد الأذى إلى نحْر صاحبه والتأثيرات العكسية التي أحدثها بثّ بعض البرامج التليفزيونية الأمريكية بخاصة في الضواحي العمالية بمدينة سانتياجو في شيلي خلال عهد أليندي. ومهما كانت أهمية ردود الفعل هذه

والتفريعات المشتَقَّة منها، إلا أنها لا تُلغي جدوَى هذه التدفقات؛ إنها لا تتمخض على الأكثر إلا عن تغيير موضع تأثيرها لكي يتجه نحو الطبقات المتوسطة أكثر من مجموع السكان. ففي أغلب الأحيان تسعى هذه الطبقات نحو التماثل مع النماذج الثقافية الغربية لكي تؤمِّن صعودها الاجتماعي واندماجها داخل بيروقراطية الدولة بخاصة: وقد تم رصد هذه الظاهرة في الشرق الأوسط وفي جنوبي الصحراء بإفريقيا.

والأكثر صعوبة بكثير إدراج السيطرة على التدفقات الدينية داخل هذا النمط من التحليل. من ناحية لأن هذه التيارات -بحكم طبيعتها- أكثر استقلالية بكثير من غيرها من التيارات سواء في ظروف انتاجها أو في السيطرة على توجُّهها. إذ يمكن للسياسة الإمبراطورية-الجديدة أن تتكوَّن عن طريق التلاعب بالتدفُّقات المالية أو الإعلامية أكثر من التدفقات عبر إحدى الكنائس. ومن ناحية أخرى لأن التدفق الديني ينزع أكثر لأن يكون باطني النمو، ولأن يكرِّس نفسه على وجه التحديد لدور الحامي ضد بث التدفقات العابرة للأوطان والقادمة من الشمال: ومن وجهة النظر هذه فإن دور التدفقات الدينية الإسلامية يحمل مغزى خاصاً. ومع ذلك فإن التجدُّد الذي تشهده الطوائف البروتستانتية في كل مكان تقريباً يندرج بوضوح داخل هذا السياق الإمبراطوري-الجديد.لقد قال رئيس أساقفة جواتيمالا المونسنيور **بروسبرو بنادوس** Prospero Penados بنفسه في يناير ١٩٨٩ أن الولايات المتحدة تساند «المجموعات غير الكاثوليكية» [...] لكي تدعم سلطتها الاقتصادية والسياسية في أمريكا اللاتينية»، لأن «الإنجيليون يدافعون عن مفهوم فردي للخلاص الأبدي يتوافق تماماً مع مسلَّمات الليبرالية والرأسمالية[٤٦]». ومن غير انغماس في لامعقوليات فرضية المؤامرة، وبدون أن ننسى بخاصة أن غالبية هذه الطوائف تتكون من جديد بشكل محسوس في السياق الحضاري المحيط، إلا أنه يلزم التسليم بأنها تندرج في سلسلة أنساب تمتزج أصولها مع التاريخ الحضاري الأمريكي، وبأنها تسعى نحو الحلول مكان كنيسة رومانية تنتسب إلى تاريخ آخر، وإلى نَسَق قِيَم ينتمي إلى حضارة أخرى. ومن الصعب البرهنة بأن للتدفق الديني الوافد تأثير مضاد للتنشئة الاجتماعية؛ كما أنه سيكون بالمثل صعباً نفي بأنه يمكن إدراجه في هذا النموذج الإمبراطوري-الجديد العابر للأوطان.

ومن المؤكَّد، في جميع الأحوال أن فك الارتباط المزدوج هذا، بين السلطة والأرض،

وبين السلطة ونظام العلاقات بين دول يعاون نظاماً دولياً جديداً يقوم بمحاباة الولايات المتحدة بالنسبة لأوروبا، وبالنسبة للاتحاد السوفييتي فيما مضى، ويُثري إشكالية التبعية بوضوح. وتشير هذه الإشكالية إلى نظام أكثر من إظهارها لعلاقات بين دول، أو بدقة أكثر، إنها لا تجعل من الدول ومن العلاقات الدولية سوى إحدى مكوِّنات هذا النظام، وتعيد تقييم الدور الوسيط لجميع الفاعلين الآخرين في بث واستقبال التدفُّقات العابرة للأوطان، تلك التدفقات التي تفرض نفسها باعتبارها العنصر الرئيسي المكوِّن لنظام التبعية.

استهْواء السيادة

مهما كانت أنماط علاقة التبعية ووسائلها، والوسائط التي من خلالها تمارس مهمتها، فإنهاعلاقة سياسية أساساً وتتماثل مع **استهْواء السيادة** [بمعنى سلب السيادة بالإغراء ودون لجوء إلى القوة]. ويمكن للدولة التابعة التي تُنْتَزَعْ منها السيادة بأسلوب مباشر أو غير مباشر عن طريق الشبكات الاجتماعية التي تفلت من سيطرتها، أن تتعرض لثلاثة أنماط من الأستهْواء، تتعلق بثلاث قطاعات أساسية خاصة بسيادة الدولة.

والأرجح أن **استهْواء الوظيفة الدبلوماسية** هو الأكثر قدماً، ويمثل الصيغة النموذجية التقليدية، وينتمي بصفة مباشرة لمنهج الدول التقليدي للسيطرة. لقد تبدَّت المظاهر الأولى لوقوع دولة تحت سيطرة دولة أخرى، في أكثر الأحوال، من خلال مجهود الدولة المهيمنة لهدم وسيلة الدولة الخاضعة للتعبير عن سيادتهاعلى المسرح الدولي. هكذا كانت المهمة الرئيسية للمعاهدة المعقودة عام ١٨١٤ بين بريطانيا العظمى وإيران تثبيت الوعد البريطاني بعدم التدخل في شئون إيران الداخلية مقابل تعهُّد الشاه بعدم السماح لأية دولة أخرى غير بريطانيا بعبور أراضيه، وبمحاربة جيرانه المسلمين في حالة نشوب معركة بريطانية-أفغانية[٤٥]. وكانت مخطَّطات الدول الكبرى في المنطقة منذ بداية القرن التاسع عشر إقامة علاقات مباشرة مع الحكومات ورؤساء القبائل بهدف تفتيت الاحتكارات والوظيفة الدبلوماسية التي يتباهى بها السلطان العثماني والشاه الإيراني والخديو المصري. وبالعكس، إذ كثيراً ما تم استهْواء الوظيفة الدبلوماسية من أجل معاونة تدخل الدول الغربية المباشر في شئون النظام الاجتماعي-السياسي الداخلي للدول الخاضعة: لقد استُخدم العمل الدبلوماسي عادة من أجل الحصول من الحاكم المسلم على

تعهدات محدَّدَة وملموسة لصالح أجانب وأقلّيات مسيحية تابعة له. فقد أعفَى السلطان **سليمان العظيم** [سليمان القانوني] الرعايا الفرنسيين المقيمين في الإمبراطورية العثمانية من الضرائب بفضل معاهدة وقعها مع **فرانسوا الأول** [ملك فرنسا] عام ١٥٣٥؛ وفي نفس الوقت وبفضل تعهدات ثنائية مع كل دولة من الدول الغربية تم فرض الحماية الدولية على جاليات مسيحية متنوعة، ومنع تنفيذ حكم الإعدام على مسلمين مُرتَدِّين، وتخفيف بل وإلغاء عدم المساواة في الحقوق التي كانت تمايز بين المسلمين والمسيحيين داخل الإمبراطورية. وعلى نفس المنوال تم توقيع معاهدة دولية بإقامة نظام امتيازات يعترِف لفرنسا منذ عام ١٥٦٩، ولانجلترا منذ عام ١٦٠١ بإعفاء رعاياهما من المثول أمام السلطات القضائية العثمانية، وبإحالتهم إلى السلطة القضائية الخاصة بقناصل البلدين[٤٦]. وسرعان ما تمخَّض التوسع التدريجي في تطبيق هذه الممارسة ليشمل الأقليات المحميَّة، بل والمسلمين الذين يطلبون ذلك، عن إنشاء دولة أجنبية داخل الدولة العثمانية وداخل الدولة الفارسية، كما في داخل العديد من الدول الأخرى، وبذلك تم هدم مَنهج السيادة.

هكذا يقع **استهْواء الوظيفة الدبلوماسية** في قلب منهج التَبَعية تماماً. إنه قديم للغاية في إنجازاته وسابق للممارسة الاستعمارية ذاتها، ويكوِّن أحد عناصر انطلاق الاستعمار الأكثر وضوحاً، طالما أنه ينتج من عدم التوازن بين القوى، كما يساهم تدريجياً في هدم سيادة الدولة الخاضعة. ولا يوجد في تطور نظام الامتيازات بنوع خاص أي حد واضح بين الاعتراف بحقوق ضخمة للجاليات الأجنبية وبين إقامة سيطرة قنصلية على الوظائف السياسية الرئيسية للدولة الخاضعة. ولهذا سرعان ما يصبح استهْواء الوظيفة الدبلوماسية أداة تهدف إلى تحقيق أغراض أخرى، وتمهِّد بخاصة لمشروع السيطرة الاستعمارية.

وفي العهد التالي للاستعمار، تظل نفس الازدواجية قائمة حتى وإن كان انتقاد الجميع الشديد لممارسات الماضي، ورغبتهم المعلَنة في تجاوزها تؤدِّي إلى أساليب أكثر حذقاً. إذ يتم استهواء الوظيفة الدبلوماسية بطرق غير رسمية تحافظ على الواجهة السيادية للدولة الخاضعة. وعندذاك يتميَّز هذا الاستهْواء بوضوح عن التدخل في الترتيبات الداخلية للنظام الاجتماعي-السياسي الذي يسلك عادة طرقاً أخرى. ولم تعد

الدولة القوية تلجأ اليوم إلى عقد معاهدات غير متكافئة، أو إلى ممارسة نظام *الامتيازات* لكي تستهوي *الوظيفة الدبلوماسية* -الشاهد القانوني البارز على سيادة الدول- للدولة *الضعيفة*، بل إنها تكتفي بتحقيق غرضها عن طريق تطبيق منهج الموالاة تطبيقاً عادياً: إذ تتخذ الدولة المهيمنة وضع الدولة الرّاعية وتفرض نفسها باعتبارها مانحة لموارد ثمينة وأنها تستحقّ الحصول في المقابل على تأييد ومشاركة *الدولة الموالية* في مشروعها الدبلوماسي أو في معاركها العسكرية الإقليمية.

ويمكن أن تحل محل هذا المنهج عملية **تبادل غير متكافئة** أيضاً، لكنها على عكس علاقة الموالاة لا تتصف **بالالتزام الدائم والمستمر**، وغير منشئة لعنصر الوفاء. هكذا تنتمي تطورات موقف الصين في *أزمة الخليج* إلى عملية *استهواء الولايات المتحدة للدبلوماسية الصينية* على أساس من عدم التكافؤ مما تمخض عن موقف تَبَعية واقعي. ففي خلال المرحلة الأولى من الأزمة لم تُخْفِ جمهورية الصين الشعبية عداوتها لأي تدخل عسكري ضد العراق، كما أن العديد من الوفود الرسمية غادرت بكين متوجِّهة إلى بغداد للإبلاغ بموقفها هذا. ومع هذا لم تستخدم الصين حق *الفيتو* الممنوح لها للاعتراض على قرار مجلس الأمن رقم ٦١٨ الذي يسمح صراحة وبوضوح باستخدام القوة. والحال أنه في عشيَّة اتخاذ هذا القرار أعلن الرئيس **بوش** Bush اعتزامه استقبال وزير خارجية الصين **كويان كويشن** Quian Quichen، الذي استقبله بالفعل بعد مرور عدة أيام. وفي نفس الوقت قررت *الولايات المتحدة التخلي عن اعتراضها* على قيام البنك الدولي بمنح الدولة الصينية قرضاً قيمته ١١٤,٣ مليون دولار لكي تنعش اقتصادها في مجالات التجهيزات التكنولوجية والصناعات الريفية. ومن المعروف بأن الصين كانت تحصل على قروض سنوية تبلغ حوالي ٢ مليار دولار منذ قبل حوادث القمع التالية لما سمي «ربيع بكين» وبأن *الجماعة الدولية* وعلى رأسها الولايات المتحدة كانت قد قررت إنهاء هذه القروض عقاباً لها[٤٧].

ويتجلى منهج التبعية هنا في ثلاثة أشكال. إن الصين التي لا تستطيع تمويل تنميتها الخاصة ذاتياً تحتاج إلى مساعدة خارجية وبالتالي إلى الاندماج في المجتمع الدولي، وذلك على حساب تقديم تنازلات ملزمة إما لتطورات سياستها الداخلية وإما لتوجهات سياستها الخارجية. ويبدو بوضوح أن الخيار الثاني أقل تكلفة من الأول وذلك

على ضوء المجرى الذي اتخذته أحداث «تيين انْمين» التي أدت إلى ترك الفريق الحاكم للسلطة. وعلى هذا فمهما كانت أهمية التنازل في مجال السياسة الخارجية إلا أنه كان أكثر عقلانية ويمكن احتماله: لقد ألتزمت الحكومة الصينية على كل حال بالتخلي عن جزء من سيادتها في المجال الدپلوماسي، مقابل مساعدة بسيطة من جانب الولايات المتحدة على المستوى المالي قاصرة على دفع حصتها في تمويل جماعي، وعلى المستوى الرمزي بأن تثبت بأن الوقت قد حان لرفع العقوبات. هكذا نلتقي في العلاقات الصينية–الأمريكية مع عدم تساوي التَّكْلِفَة ذاته الذي يمكننا التحقق من وجوده في علاقة *الموالاة*، كما يمكننا من خلال علاقة الموالاة هذه الالتقاء مع الحافز الرئيسي والدائم لكل علاقة تبعية.

ومع ذلك لا تقتصر التبعية هنا على مجرد استهْواء السيادة الدپلوماسة. إن موافقة الصين على القرار ٦١٨ لم يكلفها فقط تغيير اتجاهها الدپلوماسي، وابتعادها عن مبادئها *البارزة* وخطها *السياسي المعلن*. إنه ينطوي أيضاً على فُقْدانها *للمصداقية* لدى شركائها المَفْضولين، وبخاصة في سياق محاولتها الانفتاح في اتجاه العالم الثالث. وفي هذا الشأن فإنها تغامر بوضوح بتفسُّخ شبكة نفوذها ومَولويتها الخاصة، أو على الأقل في إصابتها بالوهن والضعف. وحتى وإن لم تكن الصين رَاعية *للعراق على الإطلاق*، فقد كان لعزمها المعلَن على عدم تدعيمها لسياسة القوة مفعول التبليغ الذي اتجه –عَقِب قرار ٦١٨– نحو تخفيض مكانة رِعايتها بشدة. وهكذا وفيما هو أكثر بُعداً من استهْواء منفرد لدپلوماسية الصين الخاصة، شهدت بكين في خانة الخصوم موقف تبعية يؤدي إلى حرمان خانة أصولها من النفوذ الذي يتيح لها بلوغ دور الدولة–الرَّاعية.

والحاصل، أن تصويت الصين بالموافقة على القرار ٦١٨ ليس عملاً دپلوماسياً عادياً، طالما أنه ينشيء حقاً، ويعلن ماهية المعايير الأخلاقية الدولية. هكذا حين شاركت الصين في هذا العمل، فإنها ساهمت في تحديد حق التدخل، وفي إقامة ما قُدِّم بوضوح باعتباره بداية نظام دولي مِعياري جديد. وهكذا ساهم تصويت الصين في حجب طبيعة العلاقات الدولية التنازعية، بل وفي إلغائها، في حين أن أحد المبادىء الرئيسية لسياسة الصين الخارجية ينهض على أساس توضيح هذه الطبيعة التنازعية للعلاقات الدولية. وحين تندمج الصين في النظام الدولي بهذا الأسلوب، فإنها تبيِّن بوضوح *أن التخلي* عن السيادة الدپلوماسية هو الثمن الذي يجب دفعه للانتفاع بالمساهمات المادية من جانب

اندماج دولي لا تستطيع التأثير فيه إلا بصفة صورية.

ويعتبر هذا الاستهْواء للبُعد المعياري للوظيفة الدبلوماسية علامة رئيسية لعلاقة التبعية، ومن أكثر علاماتها استقراراً. وبطبيعة الحال أن التقيُّد بالأعراف الدبلوماسة المقرَّرة يمثِّل أحد الأساليب الأكثر آماناً الذي تلجأ إليه الدولة الضعيفة لحماية ذاتها، ويفرض هذا الالتزام نفسه أيضاً باعتباره خياراً أكثر عقلانية من اللجوء إلى الخطابة وإلى الممارسات التنازعية. وهكذا تُوجِّه منظَّمات الدول الإفريقية، وكل دولة داخل القارة السوداء على حدة اهتمامها الأول نحو المناداة بقاعدة تعاقُب الدولة، والاستناد إلى تقسيم الأراضي الناتج عن الاستعمار، وإلى عدم المساس بالجدود والمطالبة بحق الاستقلال والسيادة القومية[٤٨]. وفي ظل الموقف المتزعزع الذي هو خاصية كل دولة خاضعة، تُعتبَر المحافظة على استقرار الوضع القائم بأنه الحد الأدنى للأمان الذي يفرض نفسه باعتباره أفضل تدبير لدحض النزعات التي تستهدف تغيير بِنية النظام العالمي تبعاً لمعايير خارجة عن منطق الدولة غربي المنشأ، وبعيدة عن الجغرافية السياسية المشتَّقة منه: هكذا جرت محاولات عديدة فاشلة بهدف إعادة تكوين «الأمة» أو تحقيق الوحدة بين مجموعة دول إفريقية. ويقوم منهج التبعية بتعظيم الالتزام بالأعراف وبالإتجاهات المحافظة، وجعلها غالبة على المنازعة وعلى توجيه الاتهامات، وكذلك بتحبيذ دوام نظام دولي تتصور كل دولة منفردة بأن شجبها له بفعاليَّة سيكلفها الكثير. وفي نطاق هذا المنظور تكشف دول الجنوب عن التأييد الأكثر فعاليَّة للمؤسَّسات الدولية، إذ تضم إفريقيا مثلاً أكبر عدد من المنظمات الدولية الحكومية المتشامخة التي تبث منهج «الدولة» كما تنشر القانون الدولي بأحكامه الراهنة.

ويكون **استهْواء الوظائف الاجتماعية-الاقتصادية للدول** في البداية هدفاً كَتوماً، لكنه لا يتوقف عن زيادة تدعيم مناهج التبعية. وفي الحالات اللاحقة للاستعمار يصبح دوره حاسماً: إذ يقوم بإخضاع حالات الاستقلال الصوري أو يكتنفها، كما يقود الدول المهيمنة نحو حثّ الدول الخاضعة على تنظيم بيئتها الاقتصادية-الاجتماعية وفقاً لقواعد السوق ولقواعد الليبرالية الجديدة. ونحن نعرف، بفضل بولانيPolanyi بخاصة، أن هذه القواعد لها تاريخ خاص وأساس اقتصادي معيَّن. فضلاً عن أننا نعرف أن غالبية المجتمعات غير الغربية تتسم بشبكة معقَّدة من

الاقتصادات اللاشكلية [لا تمثل الأشكال الاقتصادية المتعارف عليها] والجَمْعية التي يصعب تحويلها إلى منهج السوق. كذلك نحن نعرف أيضاً أن أهمية *القطاع العام الاقتصادي* تتعلق من جانب باستراتيجية *العواهل* المتّسمة بالأبوية-الجديدة، ولكنها من جانب آخر تتعلق أيضاً بضرورة امتصاص البطالة الجزئية بين النخب الجديدة. وأخيراً نحن نعرف أنه بالرغم من ارتفاع تكلفة سياسات دعم المواد الغذائية الأساسية، إلا أنها تمثل عنصراً هاماً للمحافظة على السلام الاجتماعي. *والحال أن سياسات مساعدة الدول النامية* تتجه نحو *التعامل* مع هذه المعطيات بفظاظة، بسبب *ازدرائها* في أغلب الأحيان للمعطيات الاجتماعية والثقافية الخاصة بهذه البلدان. لقد أدّى فشل السياسات الاقتصادية الخاصة **بالتعاون الثنائي** في بداية الثمانينيات إلى تدعيم التحول نحو **التعاون متعدِّد الأطراف** وذلك باسناد جوهر *الوصاية الاقتصادية للدول المهيمنة* إلى البنك وصندوق النقد الدوليين. وقد تسبَّبَ تحويل الاختصاصات هذا في قيام المؤسَّسَات الدولية في المقابل بفرض برامج للإصلاح الهيكلي مصبوغة بشدة بالتوجُّه الكلاسيكي-الجديد. وبذلك، ومنذ ذلك *الوقت* فصاعداً، تحولت *التَّبَعية* من مساومة سياسية *أساساً* تتناظر مع كَوْنِها تدور بين-دول، إلى تفاعل من *النمط الاقتصادي*: ومنذئذٍ وجدت المساعدات نفسها مشروطة بقبول الدولة الخاضعة لبناء حالتها الاقتصادية العامة وفقاً لرؤى ولخيارات البلدان الغربية الأكثر تقدماً. ويتمخَّض هذا النهج عن نمط مزدوج من التبعية: فهو يتجه نحو إلقاء جوهر عبء إصلاح *الاقتصاد العالمي -الذي يعاني من أزمة عامة-* على كاهل الجنوب، كما أنه يقود دول الشمال نحو التأثير على خيارات الجنوب القومية، وإلى نقل نماذج تنميتها الاقتصادية الخاصة إليه بمعدل أسرع وأكثر خطراً، لا سيما حين تكون الدولة المعنية مصنَّفة من بين الدول الأقل تقدماً. هكذا يتجه منهج تصدير النماذج المصنوعة في الشمال إلى الجنوب نحو التسارع كلما تكشف بأنه غير ملائم ونحو فرض نفسه باعتباره دائرة مغْلَقة حقيقية[٤٩].

ويبدو بأنه لدى هذه الدائرة المغلَقة فرصة كاملة لكي تَنْشط حيثما يتضح بأن هذا التوحُّد بين **تعدُّد الأطراف** والإصلاح الجذري مربحاً لكل دولة من *الدول-الرُّعاة* على انفراد ومثيراً لاهتمامها. فإن عبء المساعدة الثنائية على الميزانية، وعدم فاعليتها النسبية قد دفعا الدول الأوروبية إلى قبول هذه التجربة الجديدة مع سعيها في الوقت ذاته

لتعديلها بطريقة صورية أكثر منها حقيقية. هكذا حصلت لجنة بروكسل من مجلس الوزراء على قرار بتاريخ ٣١ مايو ١٩٨٨ يُعَبِّر عن الرغبة في تكيُّف التنمية مع الإصلاح، ذلك دون أن يتم بأي حال إيجاد الظروف الموضوعية لتحقيق مثل هذا الهدف. وتبدو بريطانيا بأنها عازمة على تشجيع الدول الداخلة في نطاق نفوذها والتي اختارت بوضوح سياسات الإصلاح ، في حين أن فرنسا بعد أن اتخذت في البداية موقفاً ناقداً لها إلى حد ما، عادت وارتضت بها. ذلك لأنه بدا لفرنسا بأن تكفل المؤسَّسات متعدِّدة الأطراف بتحمل آثار هذه السياسات القاسية يعاونها في نفس الوقت على تخفيف الضغوط عن ميزانيتها، ومن ثم تستطيع بعدها إنعاش مساعداتها الثنائية الخاصة[٥١]. ولم يتم إطلاقاً تصوُّر سياسة الإصلاح القائمة على مستوى تعدُّد الأطراف باعتبارها متعارضة مع رِعاية الدولة، بل على العكس فإنها تظل سياسة نفعية تكميلية تعفي الدولة الرَّاعية جزئياً من العبء المالي وتترك لها في نهاية الأمر الجزء الأكثر فائدة من وظيفتها كرَاعية.

ولهذه الأسباب تحدد «سياسة صندوق النقد الدولي» نطاق نمط جديد من التبعية الذي يتكامل-بدلاً من أن يتجاوز أو يتنافى- مع تبعية الموالاة، وبحيث تقيم تقسيماً للعمل بين النمطين. وتعاون سياسة تعدُّد الأطراف على تدخل بلدان الشمال المتزايد في الحياة الاجتماعية-الاقتصادية للدول التابعة، وعلى نشر نماذج للتنمية في داخلها، وعلى تدخلها في اقتصادها بصورة متزايدة الوضوح وبطريقة أكثر عنفاً، لا سيما وأن تعدد الأطراف يتيح الكتمان ويساعد على تغافل الأسماء. فضلاً عن أن المحافظة على العلاقات الثنائية وإعادة توجيهها تتيح تدعيم مكتسبات التبعية السياسية «على أسس أكثر صواباً[٥٢]». بالإضافة إلى أنه نادراً ما يقوم زعماء الشمال بتفنيد الاتهامات والإدانات الموجهة ضد سياسة الاصلاح (تشتمل هذه الاتهامات على أنها سياسة انكماشية، تستلزم تكاليف اجتماعية ضخمة في مجالات الصحة والتعليم وغيرها، وتزيد من فقر الطبقات الاجتماعية الأكثر فقراً، وتتسبب في اختلال الانتاج المخصص للاستهلاك المحلي بخاصة في مجال الزراعة التقليدية، كما تتمخض عن تزايد عدد العاطلين المرتبط باعادة تنظيم الخدمات العامة).

ومن جهة أخرى فإننا نرى بوضوح في سياسة التعاون التي تضعها الدول-الرُّعاة ترابطاً بين هذه الآفاق واستدخالاً لهذا التكامل. فالإدارة الأمريكية تصر صراحة في

سياستها لمساعدة أمريكا اللاتينية على ارتباط إعادة جدولة الديون المباشر بشروط إعادة هيكلة الاقتصاد وتعميق التقيد بالوفاء الدبلوماسي. هكذا استطاع الرئيس الأمريكي **جورج بوش** في ديسمبر ١٩٩٠ التعهد للرئيس **منعم** باستفادة الأرجنتين من مشروع برادي Brady ومن تخفيض ديونها الخارجية، وذلك بعد اشادته بتوجهات السياسة الاقتصادية الارجنتينية الجديدة نحو حرية التجارة، والخصخصة، والانفتاح على الاستثمارات الأجنبية، بل وبالمساعدة التي قدمتها لسياسة أمريكا الخارجية بإرسال سفينتي حرب إلى الخليج. وتتخذ الولايات المتحدة تجاه البرازيل موقفاً مماثلاً، مثلما يتضح من مساندة الولايات المتحدة لمشروع كولور Collor المتّجه أيضاً نحو الخصخصة، بينما كان رئيس الدولة البرازيلية يتجه نحو اتخاذ دبلوماسية أكثر التزاماً بكثير من سلفه جوزيه سارني José Sarney الذي كان قد ذهب في زيارة رسمية للاتحاد السوفييتي لأول مرة في تاريخ بلاده[٥٢].

هكذا يؤدي الدمج بين الثنائي [التعاون المباشر بين دولتين] ومتعدد الأطراف [التعاون من خلال منظمة دولية] إلى زيادة إمكانيات **استهواء الوظيفة الاجتماعية-الاقتصادية للدول** إلى أقصى حد، كما يتلاءم مع بقاء علاقات الموالاة وتعميقها. وفي الإجمال يفضي هذا التنسيق بين الثنائي والمتعدد إلى المحافظة أساساً على التبعية عن طريق التماثل: لا تتمخض سياسات إعادة الهيكلة وسياسات الإصلاح عن إعداد نموذج معيّن لضبط النظام الاقتصادي الدولي فحسب، ولا عن الإبقاء على التبعية الاقتصادية لدول الجنوب وإخضاعها لحالة عدم مساواة لعلاج الأزمة الدولية فقط، بل إنها-أيضاً وبخاصة- تساعد على عولمة النموذج الليبرالي وعلى تصوير اقتصاد السوق باعتباره الشكل الوحيد لإدراك الاقتصاد. هكذا تتدرج خلف هذه الليبرالية الجديدة الظافرة جميع أشكال خطاب نهاية التاريخ مثل: إخماد النماذج الاقتصادية المنافسة في الوقت الذي تستنجد فيه الدول الإفريقية اشتراكية التوجه بصندوق النقد الدولي؛ وتقارب الاقتصاديات في اتجاهها نحو نموذج وحيد؛ وإضفاء الشرعية على التبعية التي يُنظر إليها باعتبارها تعبيراً طبيعياً عن المرجعية المحتومة لجميع الدول النامية والمتمثّلة في النظام الاقتصادي الذي تصورته ومارسته دول الشمال الأكثر تقدماً. ولا يمكن لهذا التوجه إلا أن ينفتح دبلوماسياً على الطريق الأكثر صلاحية من أجل إقصاء

عروض الرِّعاية الصادرة من دول أخرى، سواء كانت هذه الدول هي الصين أو الاتحاد السوفييتي في أزمان ماضية.

ومن هذا المنظور تُعْتَبَر التطورات التي جرت في تونس وبخاصة في الجزائر نموذجاً لانزلاق الاقتصاد الموجَّه، بل وحتى الاشتراكي، تدريجياً نحو نموذج ليبرالي، يتمخض تنفيذه عن حدوث تغيرات سياسية-دبلوماسية. هكذا لجأت تونس منذ خطتها السادسة (١٩٨١) إلى «تحرير الاقتصاد، وتخفيف القيود الصارمة وإلى تعزيز آليات الحرية الاقتصادية». وبمصاحبة الخطة التالية تم اجتذاب المدَّخرات الخاصة وإغراءها بإنشاء مشروعات متوسِّطة وصغيرة، ولأول مرة أمكن لهذا النوع من التمويل تغطية أكثر من ٥٠٪ من الاستثمارات. وفي ظل هذا المناخ بدأت الدولة إصلاح نظام جِباية الضرائب في اتجاه لامركزية القرار الاقتصادي وتوزيع سلطاته، في حين تم في يوليو ١٩٨٥ وضع مشروع لإصلاح التشريع في مجال المشروعات العامة الذي تمخَّض أساساً عن تخفيض عددها من ٥٠٠ إلى ٣٠٧ مشروعاً، وبشكل موازٍ باعت الدولة حصصاً عديدة من أصولها بقصد التعجيل بانسحابها من الحياة الاقتصادية. وأخيراً، قررالرئيس **بن علي** في ١٢ أغسطس ١٩٨٩ رفع أسعار السلع المدعومة لكي يقترب بذلك من سياسة الأسعار الحقيقية التي تحتل قمَّة مطالب صندوق النقد الدولي، واشتمل القرار على رفع أسعار هذه السلع بنسب تتراوح بين ١٠ و١٥٪ ومن بينها الخبز بخاصة الذي ارتفع سعره بمقدار ١٤٪[٥٤].

هكذا يتم بوضوح التخلي عن بقايا «النموذج الشامل للتنمية الاشتراكية» الشهير الذي فرضه **حبيب بورقيبه** منذ عام ١٩٦٢على **أحمد بن صالح** لكي يُبْرِز استقلال بلاده في الوقت الذي قام فيه بقطع العلاقات مع الحاضِرة القديمة [فرنسا] بصورة مأساوية[٥٥]. وفي تلك الفترة، كان لهذا الإعلان تأثيراً هاماً كما جرى تنسيقه في تآلف مع إجراءات أخرى من بينها بخاصة تغيير «حزب الدستور الجديد» ليصبح «الحزب الاشتراكي الدستوري» الذي أعلن عن توجُّهاته الاشتراكية المعادية للاستعمار والرأسمالية، في حين قرر الزعيم بورقيبة مصادرة الأراضي التي كان يمتلكها المستوطنون السابقون. وفي خلال الثمانينيات قام منهج التبعية بالحثّ بوضوح من أجل إعلان جديد مناقض: فقد انضمت تونس إلى صف الاقتصاد الليبرالي، ووجدت نفسها

محرومة من إحدى علامات تأكيد استقلالها، في حين قامت الدولة بإعادة تكوين وظائفها الاقتصادية في اتجاه يؤكّد امتثالها للنظام الاقتصادي الدولي.

وتنطوي التغيرات التي شهدتها الجزائر بالتوازي على معنى أكبر وتشتمل على دلالات أكثر أهمية. كان استنادها للاشتراكية أكثر بروزاً والدور الموكول إليها في تأكيد الهويّة الوطنية وفي بناء الدبلوماسية الجزائرية أكثر وضوحاً. وكانت زيارة رئيس البنك الدولي للعاصمة الجزائرية في يوليو ١٩٨٩ بمثابة خاتمة ونتيجة لتطورات متتابعة شديدة الأهمية. فمنذ الخطة الخمسية التي بدأ تنفيذها عام ١٩٨٥ كانت الدولة معبّأة للانسحاب من الأجهزة الاقتصادية لصالح فاعلين آخرين ومؤسّسات وإدارات أخرى. فمنذ ذلك الوقت وهم يطالبون علناً وبإلحاح بتشجيع الإدخار الفردي. وتم الاعتراف بالقطاع الخاص بل ومنحه وظائف رئيسية إذ أسندت إليه تلبية «احتياجات المواطنين الأساسية، والتصدير، والمساهمة في خلق وظائف وفي تجهيز البلاد[٥٦].» وفي الوقت نفسه تم إلغاء مزارع الدولة ووضع سياسة اقتصادية جديدة التي بالرغم من عدم اقترانها بالسمات التونسية الراديكالية [المتطرفة]، إلا أنها نزعت نحو تدعيم ذات التوجّهات نحو الليبرالية الجديدة.إن النتائج السياسية لهذه التطورات واضحة: يجب على الجزائر قبول توصيات مؤسّسة دولية كانت حتى ذلك الوقت تتهمها بأنها ذات طبيعة استعمارية؛ ويجب عليها تغيير صورتها الاقتصادية العامة، والتقيّد بنموذج غربي للتنمية، والتخلّي عن مجموع الرموز الاشتراكية التي كانت الطابع العقائدي الوحيد المؤسّسْ لهوية الدولة ولجبهة التحرير الجزائرية. وبسب هذه الحقيقة تجد جبهة التحرير ذاتها قد انحرفت عن الطريق، وبأنها تركته مفتوحاً أمام المنازَعة الإسلامية. ومع ذلك فقد لاقى هذا التوجُّه الجديد قبولاً لدى جيل جديد كامل من التكنوقراطيين الذي رغب فيه، بل وصنعه لأنه وجد في الانعطاف الليبرالي طريقاً لإخلاء مسئوليته عن اقتصاد في طريقه نحو التحلل، ولكي ينفتح على الخارج للحصول منه على مزايا جديدة. هكذا كان استِهْواء الوظيفة الاجتماعية-الاقتصادية للدولة الجزائرية ثمرة للضغوط الخارجية وللآمال الصادرة من الداخل: وينهض الاتجاه نحو الامتثال الاقتصادي على أساس اتحاد المصالح مما يزيد من فرص استمراره.

ويفضي منَهج الاستِهْواء هذا إلى تقارب اقتصادات بلدان المغرب العربي الذي

يحصل فوراً على ترجمته السياسية. هكذا ساعد تجانس الهياكل الاجتماعية- الاقتصادية على بناء **اتحاد بلاد المغرب العربي** الذي يعود قرار تأسيسه إلى قمة مراكش في فبراير ١٩٨٩، أي في غمرة سياق إعادة الهيكلة الاقتصادية. كانت كل دولة من الشركاء الآخرين تسير في نفس الطريق: كان المغرب المستقر من قبل في اقتصاد ليبرالي يقوم بتعميق توجّهه نحو الخصخصة، ونحو فك ارتباط الدولة مع تنشيط اقتصاد الأسواق المالية؛ وتخلت الدولة الموريتانية -في مواجهة تحريض وحثّ صندوق النقد الدولي- عن أنصبة تمتلكها في قطاعات البنوك والصناعة؛ ولم تنج ليبيا ذاتها من هذا المنهج إذ تراجعت الحكومة -منذ مارس ١٩٨٧- عن سياستها السابقة، وقامت بتجريد الدولة من احتكار الملكية الصناعية، وبتحرير تجارة التجزئة، بينما ظهر قطاع صغير من المشروعات المتوسطة والصغيرة. وحين تبتذل دول المنطقة نفسها لتصبح دولاً عادية تلجأ إلى نماذج وإلى حلول تزداد على الدوام تقارباً، فإنها تكشف عن تأثرها بالتوجّهات المهيمنة للاقتصاد العالمي، وكذا عن تقييدها الأهمية ولمدلول هويتها السياسية، وعن تنازلها إلى حد ما عن التميّز وعن تعميق مجهوداتها للابتداع السياسي. إن دينامية الامتثال هذه المُحدِثة لدينامية التقارب، قد ساعدت على عقد مفاوضات مع الفاعلين الذين يعتمد عليهم مستقبل السياسات الاقتصادية الجديدة، سواء كانوا صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي أو الولايات المتحدة أو الاثنتا عشرة دولة أوروبية الذي يمثّل اتحادها ضغطاً آخر على دول المغرب العربي.

ويسبق **استهْواء وظائف تجديد وابتكار المؤسسات** غيره من أنواع الاستهْواء ويمكن أن يتسع مدلوله ليشمل مجموع مناهج التبعية. هكذا حين واجهت مصر أزمة مالية في عام ١٨٧٦ قدمت لها أوروبا مساعدة مشروطة بإجراء إصلاحات دستورية تشتمل بخاصة على إقرار الضرائب عن طريق البرلمان وفقاً للنموذج الذي ابتكره التاريخ الدستوري الغربي. وبعد مضي ما يقرب من قرن من الزمان قرر أنور السادات أن يتجه نحو العالم الغربي، متخلياً عن الرِّعاية السوفييتية لكي يسُوس عواقب حرب أكتوبر عام ١٩٧٣: وأوجَدَ بالتوازي نظام التعدُّدية الحزبية «المحكومة» خلفاً لحزب الاتحاد الاشتراكي مستهلاً بذلك نمطاً جديداً من الحياة السياسية شبيهاً بالنموذج الغربي المتعدِّد.

ويمكننا تحليل هذه «الانحيازات» الاضطرارية -إلى حد ما- من خلال وظيفتها

الرمزية إذ تتضح فوراً باعتبارها علامة الرِّعاية، وعنصراً أساسياً للإعلان عن المقايضة التي تجري بين الرَّاعي والمَولى. ويظهر التماثل المؤسَّسي في البداية بأنه صوري أكثر منه حقيقي: كانت الدول الموالية للاتحاد السوفييتي تبادر بالتحلّي بحزب وحيد ذي ميول اشتراكية، وبالتلاعب بالرموز المستندة إلى الماركسيَّة؛ في حين تتزين الدول الموالية للديموقراطيات الغربية بمؤسَّسات برلمانية هي في الأغلب مَصْطَنَعة، وتدمجها بمبادىء الفصل بين السلطات، كما تنشر الشعارات والرموز الصادرة عن الدولة الحامية.

وفيما هو أكثر بُعداً من مفعول الإعلان هذا الذي يُعتَبَر عنصراً مميِّزاً لمنهج التَبَعية، بل لعله بيانها الرسمي، فإن دينامية المحاكاة السياسية هذه تستحق التحليل على مستويين آخرين أكثر أهمية وأكثر تحديداً: المستوى الأول باعتبارها علامة على **الجَذْب الثقافي** الذي تمارسه النماذج المؤسَّسية الصادرة عن عالم الشمال، والثاني باعتبارها كاشفة عن **استراتيجية فاعلين** من بين نُخُب المجتمعات الخاضعة الذين يحصلون على مزايا وفوائد من وظيفتهم كمستوردين لمواد رمزية ومؤسَّسية واردة من الدول المهيمنة. إن هاتين الخاصتين مترابطتان: سيظل طموح نموذج الحكومة الغربي إلى الكَونية صورياً ما لم يجد له صدى ملحوظاً لدى نخب الجنوب. وفيما يتعلق بالاستراتيچية المستوردة التي تمارسها هذه النخب، فإنها لن تبلغ نفس مستوى الإنجاز ولن يكون لها نفس المغزى إذا لم تتدعم بمضمون المنتجات المؤسَّسية المستوردة: إن **الفاعل والثقافة** عنصران لا يمكن فصلهما عن التحليل الاجتماعي.

ولهذه الأسباب تتخذ وظيفة التنظيم السياسي-المؤسَّسي وضعاً فريداً. فحين تشرع الدولة المهيمنة في استهْواء الوظيفة الدبلوماسية فإنها تستخدم الذرائع النفعية؛ وحين تستهوي الوظائف الاجتماعية-الاقتصادية للدول الموالية فإنها تُجبرها على الدخول في نظام اقتصادي دولي تتوقع الحصول منه على أقصى فوائد مادية؛ في حين أنها لا تحصل على فائدة فورية مقابل استهْواءها لوظيفة التنظيم السياسي-المؤسَّسي قانعة بامتثال دولي يجعل عالماً مَتعدِّد الثقافات متراصفاً حول نموذجها الثقافي الخاص. ويمكن تقدير عدم التساوي الناشيء عن التبعية بطريقة مزدوجة: أولاً من خلال الفرصة غير المتساوية المتاحة لكل ثقافة لكي تتمكن من إلهام العمل الاجتماعي ومن التجديد داخل الجماعة التي تعنيها؛ وكذلك من خلال عدم تساوي إنجاز الجماعات الاجتماعية المكْبوحة

إلى حد ما بسبب امتثالها لنماذج ثقافية من خارجها.

والأرجح أن هذه المفارقة المزدوجة تؤسِّس منهج *التبعية*، وتوضِّح طابعه *السياسي* أساساً، وتُفرِّق بين تأثير البِنية وتأثير المناورات التي تَجعله ممكناً، وتحدِّد أخيراً وبخاصة ما يكوِّن أساس علاقة الموالاة بين الدول المهيمِنة والدول المهيْمَن عليها. وعلى هذا فهي تلقي الضوء على المكوِّنات الأساسية *لإشكالية التبعية*: **ما هو أساس طموح النموذج الغربي إلى الكَوْنية ونَزْعته التصديرية ؟ وما هو المبدأ الذي يُحرِّك الاستراتيجيات الاستيرادية للفاعلين من حكَّام المجتمَعات التابِعة؟**

□□□

الفصل الثاني

طموح الدولة إلى الكَونية

يمكننا أن نقول عن *التَبَعية* ما يقوله عِلم الاجتماع عادة عن السُلطة: أي أن فعاليّتها تزداد، وتُصبح أكثر تأثيراً، حين لا تمارس مهامها بطريقة قَمْعية، وحين لا تلجأ للإكراه إلا بصفة استثنائية. وتستمد التبعية – مثل كل علاقة سيطرة– أفضل مراجعها من حُجّة البَداهة التي تزداد عذوبة لكَوْنها ليست من صُنْع فاعل، سواء كان مثقفاً أو ممارساً سياسياً. والواقع أن نماذج الحكومة الغربية تفرض نفسها باعتبارها كَوْنية بالبَداهة، إذ أن نظام الدولة هو الوحيد من بين جميع النظم السياسية الذي يؤكّد ذاته بأنها كونية، فضلاً عن أن الجميع يُقرّون بأن الكونية هي إحدى مكوِّنات تعريفه التي يصعب تخلصه منها.

ابتكار المدينة الكونية

تُظهر الدراسات التَصْنيفية الخاصة بالنظم السياسية أن **الدولة** هي *شكل الحكم الوحيد الذي يُنْكِر* بطريقة منهجية كل هويّة خُصُوصيّة. لقد أقيمت **المدينة** اليونانية بالاستناد إلى عقائد وعبادات خاصة صنعت هويّة المدينة التي ابتغت تخليدها[1]. وتكونت **النظم المَلَكِية التوريثية** حول خصوصية سلالتها الأسرية. في حين تستند **الإمبراطوريات** في بنائها إلى ثقافة متفرِّدة تعتزم الدفاع عنها أو تشجيعها، أو عند

الاقتضاء، نشرها: لكن الكونية ليست حينذاك سوى غاية خيالية مشكوك فيها يتم إنجازها من خلال نفي ثقافة الآخر تحديداً. وأخيراً تمثّل **النظم التجزيئية** إنجازاً عادياً بلا وسيط لنظام اجتماعي جَمْعي، وبالتالي ينهض على الخصوصية أساساً.

لكن الأمر بالنسبة للدولة مختلف تماماً. فقد شُيِّدت بالاسناد إلى **العَقْل** مباشرة، ولا تستطيع إلا التأكيد على كونيتها ولا يمكن لمباديء تسيير عملها إلا أن تستهدف تقليص تعدد النظم السياسية المكوِّنة للنظام الدولي. وتستتبع الدولة -بخلاف جيع النظم الأخرى- استقلال المساحة السياسية وتكوين مساحة عامة متميِّزة للمجتمع المدني، ولا يمكنها اتمام بناءها إلا بتمايزها عن الخصوصي، سواء كانت مصالح خاصة، أو ثقافات معينة، أو مجموعات جَمْعية. والدليل على ذلك ليس فكرياً فحسب: بل يمكن التأكد منه عبر ممارسات الدول اليهمية أثناء قيامها بصنع نظام دَولي مشابه لها.

وعلى صعيد المشروعية، يكرس الاسناد إلى العقل ثلاث تغيرات. فهو يكوِّن أولاً ترتيباً تسلسلياً يضع فيه الدولة على رأس نماذج نظم الحكم: إن المشروعية العقلانية-القانونية المتلازمة مع ظهور نموذج الدولة تسمو بحكم جوهرها فوق صيَغ المشروعية الأخرى، وتدفع مأثور مختلف العلوم الاجتماعية إلى الربط بين الدولة والحداثة. كذلك يؤدي استخدام العقل إلى إشاعة الحُجَّة الرهيبة الخاصة «بالتَقارُب»، و«بنهاية التاريخ». في الواقع أنه لا يمكن للدولة -صيغة الحكم الوحيدة التي يمكن إدراكها خارج الجزئي صراحة- إلا أن تعم مجموع المجالات الثقافية لتحقق فيها «تقدماً»، ولتسجل دخولها في «الطَّوْر الوَضْعي»* الذي تحدث عنه **أوجوسْت كُومتْ** Auguste Comte [الفيلسوف الفرنسي ١٧٩٨-١٨٧٥]: لقد سبق أن ظهرت هذه الفرضية لدى **دانييل بِل** Daniel Bell في الستينيات ثم عادت إلى الظهور في كتابات **فُوكوياما**[٢] Fukuyama الواقع أن العقل لا يمكنه إلا أن ينتصر على التاريخ، وأن يفرض نفسه في مواجهة كل طريقة أخرى لبناء الاجتماعي. وأخيراً لا يمكن للعلم والدولة

---

* من أهم آراء الفيلسوف كومتْ ما يسمَّى «قانون الأطوار الثلاثة» الذي يقول أن التفكير الإنساني يمر بثلاثة أطوار هي: ١- الطَّوْرُ اللاهوتي ٢- الطور الميتافيزيقي ٣- الطور الوَضْعي وهو الذي تمثّله الفلسفة الوضعية التي دعى إليها كومْت. - المترجم.

إلا أن يندرجا في علاقة متعدية: إذ لا تنشد الدولة الدفاع عن طابعها باعتباره طابع نظام سياسي جيد، لكن باعتباره المنطلَق المنطقي لكل مشروع لنشر المعرفة.

ويحمل الاسناد إلى إقامة مساحة عامة نفس الفعاليَّة. إذ يحصل ابتكار الدولة على جزء من طابعه من قدرته على انتزاع السياسة مڤ المجتمع، وتشييدها داخل مساحة خاصة بها. ذلك على عكس النظام الإمبراطوري الذي يفترض الدمج بين البنيتين دمجاً كاملاً. وكذلك تبتغي مهمة التفريق هذه التحرر من الانتماءات التقليدية ومن الخُصُوصيّات، والظهور كمصدر للتقدم ولإقرار حقوق جديدة، وباعتبارها -بخاصة من خلال الانتماء للمواطَنَة الذي تُشَيِّده- منتجة لطريقة لإدراك العلاقات مع السياسي تتسم بالمساواة وبالعمومية. هكذا تصبح حقوق الإنسان حقوقاً للإنسان والمواطن، وتتبدى أيضاً باعتبارها حقوقاً عامة. وحين يقوم تشييد مساحات عامة بإخماد الخصوصيات داخل المجتمعات ذاتها، فإنه ينزع نحو إخماد الاختلافات بين المجتمعات: وحين يقدم نفسه باعتباره محرراً للعلاقات التي يقوم في نفس الوقت بتفريدها[بمعنى الإعلاء من شأن الفرد]، فإنه يفرض نفسه باعتباره طريقة عمومية لإعادة تكوين الروابط الاجتماعية. وفي ظل هذه الظروف، تصبح كل مقاومة جمعية وكل تعبير عن انتماء آخر غير الانتماء للمواطنة بالضرورة إحياءاً للماضي وظواهر نكوصية. ويتغير وضع الثقافة ذاتها: بدلاً من كونها في الأصل تعبيراً عن هوية أو عن ضمير الجماعة تصبح إما صيغة لإضفاء الشرعية على النظام السياسي تتخذ اسم ثقافة سياسية، وإما فُضالة متبقية متروكة لفضول علماء أصول ومعتقدات البشر .

ومن هذا المنظور يمثِّل نِتاج علم السياسة الغربي أداة ثمينة لفحص هذه المجموعة من الفَرضيات. فقد تأرجحت المجازفة الثقافية بين المحاولة اليائسة لإحياء أعمال الآباء المؤسِّسين وبين إرادة الكفاح -التي نجدها بخاصة في التيار السلوكي الأنجلو ساكسوني- من أجل تأمل الثقافة من حيث قدرتها على تكرار انتاج نموذج للتكامل المدني. وأدى الرجوع إلى **ڤيبير** * وإلى **دُوركْهايْم** * إلى حصر الثقافة في تفسير

* **ماكْس ڤِيبير** Max Weber (١٨٦٤- ١٩٢٠) فيلسوف اجتماعي واقتصادي وسياسي ألماني. أسهم بنصيب ملحوظ في فلسفة الاقتصاد، وفلسفة السياسة، وفلسفة الحضارة، وفلسفة الدين، أي في الفروع العملية من الفلسفة بمعناها الأعم. تأثَّر بالفلسفة الماركْسيَّة في شبابه، لكنه ما لبث أن انصرف عنها إلى =

أشكال الحكومات السابقة للحديثة. إن عالِم الاجتماع حين يسلك دَرْب الأستاذ الفرنسي [دُوركْهايم] فإنه في الواقع يُستدرَج نحو دمج الثقافة مع الدين، وإلى رفع قيمة المُقَدَّس واعتباره «تعبيراً موجزاً عن الحياة الاجتماعية بأكملها[٣]»، كما يتجه في نفس الوقت نحو التسليم بأن الدولة الحديثة تُظهِر «تراجع الآلهة نحو السماء» وتقوم بإحلال شكل جديد من التكامل محل التكامل بواسطة الثقافة[٤]. وحين يسلك هذا العالِم درب الأستاذ الألمانيْ [ڤيبير] فإنه يُستدرَج نحو التمييز بين دراسته في «**الأخلاق البروتِستانتية**» المنتجة لمعنى خاص يسيطر عليه العقل وبين أنماط دينية يتعجَّل **پارسُونْز** [عالم الاجتماع الأمريكي المتوفى عام ١٩٧٩] في الاستخلاص بأنها تمثِّل ثقافات مناوئة، ودروباً مسدودة بحق في مواجهة التحديث الاجتماعي[٥]. وفي مثل هذه البِني نجد التحليل الثقافي ممتزجاً بصورة غريبة مع تحليل «المجالات الثقافية» سحيقة القدم، في حين يتم إهمال الثقافات الخاصة بالمجتمعات الغربية، فيما عدا بعض الاستثناءات النادرة، وفيما عدا الدراسات المتعلقة بمقاومات الأقليات أو بالثقافات الفرعية. ومن الغريب أن ڤيبير ودوركهايم يضعان أمام شارحي ومفسري أعمالهما اللغز ذاته. فالأول يصحب حجج الأخلاق البروتِستانتية حتى نهاية منهجها حين يقرر بأن «الغرب وحده قد أعد لنشاطه الاقتصادي نظاماً قانونياً ونظاماً إدارياً بلغا مثل هذا الحد من الاتقان[٦]»، مما يؤدي بنا إلى تقديم الثقافة الغربية –لا الثقافة البروتِستانتية وحدها– باعتبارها ثقافة منتقاة، وبأنها تستمد تميُّزها من التسليم بالعقل وقبوله. وبهذا قام ڤيبير أيضاً بتجريد استخدام مفهوم الثقافة من الصلاحية كأساس للمقارنة بين النظم السياسية طالما أنه اعتبر الدولة نظاماً للسَيطرة مؤسَّساً على الثقافة والعقل معاً، إذ لا تستطيع الأولى إلا القيام بتفسير لماذا لم يمكن للدولة أن تتكوَّن في تواريخ أخرى: هكذا تصبح الثقافة وسيلة للتفسير، فضلاً عن عجزها عن الانفتاح على قضايا من النمط الإحيائي تتمخض عن ظهور حداثة خاصة بالإسلام أو خاصة بالثقافة الهندية. ونجد المعضلة ذاتها لدى دوركْهايْم لكن وبصورة أكثر بروزاً، إذ

= مذهب نيتْشة في إرادة القوة والدعوة إلى السيادة، وتخلل ذلك بين الحين والحين نزوات ليبرالية –المترجم.

* **اميل دوركْهايْم** Emile Durkheim فيلسوف اجتماعي ومن كبار مؤسِّسي مدرسة علم الاجتماع في فرنسا. كان أستاذاً بجامعة باريس وتتلمذ عليه الدكتور **طه حسين** من سنة ١٩١٤ إلى ١٩١٧، وتحت اشرافه حضَّر الرسالة التي نال بها الدكتوراه وعنوانها «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» ، وقد توفي دوركْهايْم قبل مناقشة الرسالة –المترجم.

نجد في مؤلفه «تقسيم العمل الاجتماعي» تحليلاً لنكوص الديني وانتصار الدولة العَلمانية تدريجياً وكذلك الأخلاق الفردية، في حين أنه يدعونا في مؤلفه «*الأشكال الأولية للحياة الدينية*» *إلى* اعتبار «جميع المؤسسات الاجتماعية قد تولّدت عن الدين»، مما يمنح التفسير الثقافي قدراته الكاملة[٧]. ومن جديد يتم التأكيد بتفرد الحداثة الغربية -على الأقل ضمنياً- وتتلاشى أهمية التفسير الثقافي لصالح تفضيل اجراء تحليل بلغة الكوني.

ومنذ الستينيات حدث تحوُّل هام للغاية في التحليل الثقافي الذي أصبح منذئذٍ يتسم «**بالتضاد**». إذ بينما يقوم علماء السياسة الإفريقية والشرقية في مجالهم بإجراء البحوث المتعلقة **بالهويّة**، يسير علماء السياسة المتخصّصون في *تحليل العالم الغربي* في الاتجاه **المضاد**: بمعنى أن البحث في مجال الثقافة يشتمل على التقصي عن نسق الاتجاهات القابل **للكونية**، والذي يمكنه تأمين أقصى حد من الاستقرار والتكامل لنموذج الحكومة الحديثة. فقد قام **الموند** G. Almond **وفيربا** S. Verba مثلاً بتحديد تخوم ثقافة مدنية.تؤَمِّن لإنتماء المواطَنة أقصى إنجاز وسمح لهما بترتيب مختلف المجتمعات على مقياس للإنجازات تقع بريطانيا في أعلاه بينما احتلت المكسيك أسفل درجاته[٨]... كذلك لم يسع **هاري إكشتاين** Harry Eckstein في دراسته عن النرويج إلى تحديد الأسس الثقافية للنَسَق السياسي النرويجي، بقدر ما سعى نحو تحديد تخوم نسق الاتجاهات الأكثر قدرة على تأمين استقرار المؤسّسات الديموقراطية[٩].

وبعيداً حتى عن الثقافة، تجتهد جميع أبعاد علم السياسة لإثبات اتجاه نماذج الحكومة الغربية نحو الكونية. إذ يطرح المأثور المنهجي المهيمِن منذ أمد طويل تمثُّلاً عبر ثقافياً للعلاقات السياسية، ولا يفسح مكاناً لتصنيف النماذج إلا من أجل ترتيب أنماط النظم وفقاً لدرجة القدرة السياسية. وينطوي هذا التمثُّل على تقنية أن الفعل السياسي الحديث يكون أكثر فاعليةً حين يكون محايداً، وحين يعرف كيف يتجرد من المرجعيات الثقافية، في حين لا تكون الثقافة في مثل هذا النوع من البناء نفعية إلا حينما تقوم على وجه التحديد بتعزيز قدرات النظام. وهكذا نجد مؤلفين مثل **لوسيان باي** Lucian Pye **وجَبرييل ألموندْ** Gabriel Almond يَعتبران النظم السياسية الدنيوية نظماً متقدمة، وهي تلك النظم التي بطل رجوعها إلى المقدّس لكي يُخلي المكان للعقل، بل لكي يخليه في

الواقع لتقنية سياسية تستعيد العناصر المكوِّنة لنظام «الدولة».

والواقع أنه على أساس هذه المسلّمة تكوّن مفهوم التطوير السياسي لتحديد عملية إنجاز العمومية داخل المجتمعات غير الغربية، ولتصوير ظواهر *السُلطَوية المنظَّمة للحياة* السياسية في المجتمعات النامية بأنها عابرة حتماً، ومن ثم فهي نفعية. إن الفكر التطوري الذي يواجه نقداً شديداً، ويقل قبوله شيئاً فشيئاً من جانب الجماعة العلمية، يشهد في المقابل تألقاً سياسياً أكيداً مؤسَّساً على تبادل الخدمات بين عواهل العالم الغربي وأولئك العواهل المعرَّفون بأنهم ينتمون *إلى العالم* «غير-*الغربي*» أو *العالم* «*النامي*».

ويحقق علم السياسة التطوري للعاهل الغربي فائدة مزدوجة فهو يرفع من شأن شرعية نظامه، ويسوِّغ إقامة نظام دولي على غرار قانونه ومؤسَّساته. أما بالنسبة لعاهل المجتمعات الأخرى، فإنه يفتح أمامه آفاقاً استراتيجية ضخمة[10]. إذ يضفي *أولاً الشرعية* على لجوء هذا العاهل إلى السلطوية، باعتبارها تضحية حتمية مثلما هي نفعية للوصول إلى المرحلة الديموقراطية: في الواقع أنه يفسح المجال لاحتواء تيار المشاركة [السياسية] وذلك تبعاً لمستوى القدرة التي بلغتها النظم السياسية. ومن بعد، يمنح العاهل امكانية اكتساب الشرعية باعتباره ناقلاً للحداثة، وذلك في مواجهة *واضعي اليد على المنابع* التقليدية للسلطة: هكذا، وبما أنه من الصعب هدم السلطة التقليدية على مستوى الشرعية، فإنه يمكن تقويضها أو احتوائها بفضل تعبئة مجموعة من الرموز التحديثية مما يجرِّدها من الأهلية ويجعلها تلجأ حينذاك إلى الأطراف. وأخيراً، وبصورة متناقضة فإن منهج الفكر السياسي التطوري يسمح لعاهل الجنوب بالدفاع عن الآثار القَسْرية للتفاوت بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات النامية، لكي يقوم أمام شعبه بإدانة ممارسات التبعية وما تحدثه من إخفاقات اجتماعية-سياسية. وكثيراً ما نلتقي في المجتمعات الإفريقية والآسيوية مع هذا الدمج الماهر بين استخدام منهج التطورية التبريري في *المجال* الداخلي، ومنهجها القائم على التشنيع في *المجال الخارجي*. وكذلك نلاحظه لدى **عبد الناصر** في خطابه منذ عام ١٩٥٥ حين يدين الاقطاع والاستعمار معاً، ولدى **فليكس هوفويه بوانيي** [رئيس كوت ديفوار] حين يضفي الشرعية على سلطته بخطاب عصري يهاجم فيه واضعي *اليد* على السلطة التقليدية، كما يدين صراحة *الدول الغربية*

بسبب عجزها أو رفضها تثبيت أسعار المواد الخام[١١].

ويكون للتقارب الاستراتيجي هذا نتيجة ملموسة هي تصدير نموذج الدولة كشكل حكومي للمجتمعات، بل وبخاصة إعادة بناء المسرح الدولي لجعله صورة طبق الأصل من منهج الدولة. ويتطلب تصدير نموذج الدولة تعميم نموذج **هُوبْز** Hobbes [توماس هوبز، الفيلسوف الإنجليزي، ١٥٨٨-١٦٧٩]. إن خطابه في كتابه «**الليوثان**» Léviathan يدمج بين عناصر فرضية اجتماعية تحلل عملية ابتداع الدولة، وبين عناصر خطاب فلسفي يمنح الدولة حُجَّة العمومية كخاتم للتصديق على شرعيتها. ويمكننا الفصل بين هذين المسعيين وتقديم أعمال هوبز باعتبارها تفسيراً لعملية اجتماعية كائنة في إطار زماني ومكاني. لكن في المقابل جرى العرف على تقديمهما باعتبارهما مترابطين جاعلاً من الدولة صياغة سياسية عمومية[١٢].

وتتبدى الفرضية الاجتماعية بوضوح حين يبدأ هوبز في فصله السابع عشر الشهير المعنون «علَل الجمهورية وتكوّنها وتعريفها» في التأكيد بأن: «هدف البشر وغرضهم حين يفرضون على أنفسهم هذه القيود التي نراهم يعيشون في ظلها في الجمهوريات، هو الرغبة في توفير حمايتهم الخاصة وفي العيش بسعادة أكثر بهذه الطريقة[١٣].» ويتم اشباع هذه **الحاجة النفعية** بواسطة «**العقد** الموقع بين كل إنسان وآخر، وكأن كل إنسان يقول للآخر: إنني أفوض هذا الرجل أو هذه الجمعية، وأتنازل له عن حقي في حكم نفسي بنفسي بشرط أن تتنازل أنت عن حقك وأن تفوضه بنفس الطريقة [١٤]». وهكذا يقوم المؤلف بالاستجابة لهذه الحاجة النفعية عن طريق استخدامه لصيغة **التسليم إلى طرف ثالث** التي ندرك بسهولة أنها تنطبق على جميع السمات التي يمنحها علم الاجتماع **للدولة** وهي: **تفريق المساحة السياسية** المؤسَّس على نوعية وظائف الدولة وعلى وجودها كموضع للتسليم؛ **وتفريد العلاقات الاجتماعية** القائم على الطابع الفردي العقلاني لهذا التسليم؛ **وأولوية الانتماء للمواطنة** المكفول بوجود خدمات متبادلة بين الفرد والجمهورية التي أطلق عليها لقب «الإله الدنيوي[١٥]».

والحال أنه يمكن إخضاع هذه الفرضية الاجتماعية إلى فحص مزدوج. فمن الميسور **تجريبياً** الاستناد إلى أعمال مؤرخي نهاية القرون الوسطى وعصر النهضة في

أوروبا لإظهار أنها تصور بدقة عملية بناء الدولة ذاتها، وتصور سياق تعريض أمن الثروات والأشخاص للخطر، وعملية الاستسلام الصريح من جانب الفاعلين الاجتماعيين، والنبلاء المصابين بالوهن، والبورجوازيين المهتمين بأمن الأسواق، والفلاحين المصابين بالقلق بسبب الهجرة الريفية الوليدة. وتتوافق هذه الفرضية بخاصة وفي وضوح مع تغير الهيكل الاجتماعي، حينما نبرهن كيف أن الدولة الغربية قد ولدت من ذبول الهياكل الجَمْعية وبخاصة هياكل الجماعات القروية والجماعات الأسرية، ومن عجز المجتمعات المدنية عن منح هياكلها الترابطية قدرها كاملاً[١٦].

وعلى المستوى الفلسفي، تستلزم فرضية هُوبْز اعتبار صيغة التسليم لطرف ثالث الصيغة الوحيدة التي يمكنها اشباع الحاجة للحماية. والحال أن التحليل الاجتماعي يقود نحو نتائج أخرى: فإنه يمكننا ملاحظة هياكل جمعية للاجتماعي تنم عن دوامها، وتمثل عقبة أمام إبرام عقد هوبز، مع قيامها في الوقت نفسه بتقديم أشكال أخرى ممكنة لضمان الأمن. وبذلك يمكن ادراك الجماعة بأنها موضع ممتاز لحماية الفرد، فقد أظهر تاريخ نهاية القرون الوسطى بأن الدولة قد فرضت نفسها تحديداً لمواجهة قصور وعجز الجماعات القروية والأسرية[١٧]. ويبدو أن هوبز يرفض هذه الفرضية حين يوضح بأن «ليس اندماج عدد قليل من الناس هو الذي يمكنه توفير هذا الأمن؛ في الواقع أنه حين يتعلق الأمر بأعداد قليلة فإن حدوث أية زيادة بسيطة في عدد هذا المعسكر أو ذاك يؤدي إلى تفوق كبير يقود نحو إحراز النصر مما يمثل تشجيعاً على العدوان[١٨]». ولا ريب بأنه حين يقرر الفيلسوف الإنجليزي هذه الحالة الواقعة، فأنه يدرج خطابه في منهج عمومي نعثر على آثاره في عدد غير قليل من المأثور: **فابن خَلدون** مثلاً يلفت الانتباه أيضاً إلى الآثار المدمرة للتكافلات الجمعية [عَصَبيات القبائل] حيث أنها تفضي بالقبائل تحديداً إلى المواجهة والغزو. وفي المقابل لا يبدو بأن النتائج المعروضة والحلول المطروحة تحظى بالقبول بصفة شاملة، طالما أن ابن خَلدون نفسه يعتقد العكس وبأنه قد وجد في العصبيات القبلية مبادىء بناء المدينة [العُمران الحضري][١٩]. وحين يوضح هذا المفكِّر المغربي بأنه كانت للمبادىء المنظِّمة للعصبيات الاجتماعية فرصة للاستمرار في مفعولها لتأمين النظام الاجتماعي أكبر من فرصة تحللها بالكامل وحلول غيرها من العصبيات محلها، فإنه قد قام بعمل عالم الاجتماع بحق، واستهل جدلاً ظل محتفظاً بجدواه في

الأحداث الجارية لأمد طويل. لقد قام ابن خلدون من قبل بإظهار النماذج التي تبدو بأنها تفرض نفسها اليوم، والتي يعقبه فيها علماء الإنسان المعاصرين: ذلك مثل نماذج **كليفُورد جيرتْز** Clifford Geertz حين يذّكر بالهوية القَبَلية للمدن العربية، أو **جيلْنر** E. Gellner حين يُوضح بأن فقدان الهوية الجَمْعية في المدن يستلزم إقامة بدائل ممثلة في **علاقات الموالاة**، أو في **الشّريفية** التي يذكرهاعند تحليله للحالة المغربية[٢٠].

ويتبع علماء الحضارة الصينية المنهج ذاته حينما يذكرون بأن الرؤية المألوفة بأن دولة الإمبراطورية الصينية دولة بيروقراطية ومركزية السلطة، هي رؤية لا تحلل إلاّ جزءاً من الحقيقة الاجتماعية-السياسية، والأرجح بأنه الجزء الأقل أهمية. إن النظام الإمبراطوري الصيني بعد تجربة «سيادة القانون» (القرن الثالث قبل الميلاد)، كان أولاً نظام حكومة جمعية غير بيروقراطية (فينجتيان) Fengitan لم يتكون فيها السياسي انطلاقاً من استعفاء الجماعات، بل على العكس تكّون بفضل إقامة توافق بين الحياة الجمعية الأسرية والفلاحية، وبين المركز الإمبراطوري[٢١]. فقد أمكن لكل أسرة من الأسر الحاكمة إقامة سلطتها انطلاقاً من عقد شبه واضح بين المركز السياسي الجديد وبين الجماعات الأسرية الريفية التي يعاد تكوينها. لقد استلزم وصول أسرة **تانْج** [أسرة حاكمة ٦١٨-٩٠٧م.] إلى السلطة إصدار قانون زراعي بإعادة توزيع الأرض بطريقة تجعل كل وحدة أسرية لا تحصل على الموارد المحتاجة لها فحسب، بل وتأخذ أيضاً فائضاً يكفي لدفع الضرائب اللازمة لتغطية نفقات الإمبراطورية: هكذا فإن العقد بصورته هذه يختلف تماماً عن العقد الذي شرحه هوبز: فهو لا يقر بالتنازل عن الحرية مقابل الحصول على الأمن، ولم ينتج نظام سيادة، بل لم يفعل سوى تأمين قيام تآلف اجتماعي على أن تكون المحافظة على هذا التآلف هي الضمان الوحيد لدوام مركز الأسرة الإمبراطورية الحاكمة. وفي نموذج كهذا تذوب الوظيفة السياسية بصفة شبه كاملة في النظام الاجتماعي: لا يكون المركز الإمبراطوري -الذي لا يمتلك موارد خاصة- جديراً إلا على أساس قدرته على الاستفادة من تعبئة هياكل الجماعات: لم يبرز هذا النموذج انتماءاً أولوياً للمواطنة، كما أنه يعتمد على تضمين الجماعات الزراعية داخله، ولم يتكون على أساس تسليم فردي للحريات، كما أنه يتغذى من المحافظة على التوازن بين طموحات المركز وبين طموحات الجماعات الاجتماعية: إن امتلاك السلطة لا يعني التدخل والفعل

والتغيير، بل يعني العكس أي الحصول على دور يعفي من اتخاذ القرارات.

والحال أن تفتت هذا النموذج تدريجياً وانتشار التغريب، قد أديا *إلى* قلب أوضاعه وإخلاء مكانه شيئاً فشيئاً لدولة بيروقراطية مركزية (*جُونكْسيان*) *Junxian* مغايرة *للمجتمع*، ومنفصلة ومعزولة عن الحياة الاقتصادية. وبالرغم من أن هذا النموذج يستعيد بعض عناصر سيادة القانون التقليدية التي كانت مهيمنة في بداية المجازفة الإمبراطورية الصينية، إلا أنه قد أعاد تكوين العديد من معطيات عقد هوبز بسبب انتمائه بصورة أكثر وضوحاً *لتقاليد الدولة* في الغرب: فقد قام ببناء مساحة سياسية ذات سيادة ومميِّزة، وبإقرار ولاء الفرد للمركز السياسي مباشرة، وببناء بيروقراطية متشعِّبة. وتُظْهِر دراسات **إيڤ شيڤرييه** Yves Chevrier أن هذا النموذج لم يحقق نصراً بصورة حاسمة[٢٢] ويمكن بسهولة إظهار التعارض بين النظام **الماوي** [ماو تِسي تونْج] *الذي حاول استئناف الارتباط مع التقليد القديم «فنجتيان»*، وبين نظام **دنج هسياو-بنج** *الذي* يبدو على العكس ملتزماً بنموذج «جُونْكسيان». إذ استند نظام ماو على تعبئة الفلاحين، وعلى تذويب الوظائف السياسية في المساحات الاجتماعية، وعلى عدم تفريق السياسي والاقتصادي، في حين أن نظام دنج يلعب بوضوح بورقة *الدولة*، وباللامركزية *الاقتصادية*، وبنهضة *السوق* المنفصلة عن السلطة البيروقراطية والتي تلجأ إلى وظيفة المواطنة. ويفعل دنج ما هو أفضل من ذلك إذ يسعى لتصويب آثار تفتت الرقابة الاجتماعية-بسبب نكوص الماركْسيِّة والثقافات التقليدية معاً- باللجوء إلى القومية: هكذا نرى إعادة تكوين نموذج يقترب من مذهب هوبز يتكامل مع استيراد أحد العناصر الرئيسية المكوِّنة لقواعد التحديث الغربية.

وبناء عليه لا يُثبت التحليل الاجتماعي صلاحية عقد هوبز عالمياً، بل يُظهر بدقة أكثر تنوع العقود الاجتماعية واشتمالها على صِيَغ فردية مثلما على صيغ جَمْعية. ولا تتلاشى هذه الصيَغ، بل تتشكل من جديد وتنتشر، بينما يجب على *الفاعلين الراغبين* في الفاعلية السياسية أن يسعوا لإدماجها لا محوها. وبدقة أكثر توحي النماذج غير الغربية وبخاصة المثال الصيني بأنه يمكن للفردية وللجمعية أن تتكاملا أو تتعاقبا في الصين الشيوعية بحيث تنظِّمان تناوب أنماط النظام السياسي. وما لم نعتبر هذه *الظواهر* فُضالات من التقاليد يجب هدمها بواسطة عملية تحديثية، فلا بد من *التسليم* بأنها تبني

نموذجاً آخر للانتماء لا يندمج مع بناء هوبز، وأن قصور هذا النموذج ينال من شرعية النظام السياسي مباشرة.

كذلك استهل هوبز -كعالِم اجتماع- إشكالية تكشفت أهميتها الحاسمة لتقييم السياق الذي يمكن أن تتم فيه عملية ابتكار الدولة. وفي الفلسفة قامَ بادراج هذا المنظور في نظرية معيارية منحت عقده طبيعة أخرى: لم يعد تقييم ابتكار الدولة يتم من خلال علاقته بسياق لكن باسناده إلى تدبير من العقل. ويفرض هذا العقل نفسه -في فلسفة هوبز- بعيداً عن الطبيعة البشرية التي تحثّ على النهب، وبعيداً أيضاً عن الدين الذي يؤدي إلى نمط آخر من الإذعان: وتحدد العقل لديه باعتباره نظاماً للتدبير والحساب والتحري عن النتائج، وبذلك يفتح مجَال العلم. والحال أنه في هذا المجال يدرج هوبز العقد الاجتماعي باعتباره تدبيراً من الانسان للقضاء على الآثار الضارة لأهوائه. هكذا يتم طرح الهوية العلمية لا للدولة وحدها، لكن لمجمل آلية الإذعان التي ينسبها المؤلف إليها. ولم يتأكد طابع العقلانية هذا خلال قرن التنوير فحسب، ولم ينتعش عبر مأثور علم الاجتماع وحده كما سبق ورأينا؛ بل تم تحديد هويته العقلانية هذه من جانب المثقفين والفاعلين السياسيين في العالم غير الغربي منذ نهاية القرن الثامن عشر. عندئذ فرض الغرب نفسه بفضل إنجازاته التكنولوجية باعتباره «عالم المدنية»، ونجح في الحصول على إقرار بأنه وكيل لتشكيل المعرفة الوضعية وناشر للعلم. وبهذه الصفة بخاصة ظهر المصدِّرون الاوائل المنتمون إلى مختلف التيارات العقلانية والوضعية السائدة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر. وعلى هذا الضوء يجدر تفسير الدور المحسوس الذي لعبته **الماسونية** في إيران وفي المشرق أولاً، بل وفي كل مكان تقريباً، وكذا دور **السان-سيمونية** القوي في مصر منذ عام ١٨٣٠، والدور الضخم الذي لعبته **الوضعية** لدى عناصر الشباب الثورية في تركيا[٢٣]. وعلى نفس المنوال كان العلم الغربي متواجداً في الصين قبل التقاليد الفلسفية المتزامنة معه: فمنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ترافق إنشاء المعاهد الأولى للغات الأجنبية في بكين وشنجهاي وكانتون مع التدريب في المدارس الفنية التي ارتبطت في البداية بالترسانات البحرية؛ وقام المبَشِّرون بالتوازي بالعمل ذاته وهو نشر المعرفة العلمية، في حين سافر الطلبة الصينيون الأولون إلى أوروبا وإلى الولايات المتحدة للحصول على مؤهِّلات في المجالات الصناعية والطبية[٢٤]

وكانت هذه القوة العلمية الموجّهة أكثر فعاليّة لا سيما وأنها أدّت لاحقاً إلى نشر فكر تطوري في الصين من خلال أعمال **يان فو** (١٨٥٢–١٩٢١) الذي تعلّم في إحدى هذه المدارس (مدرسة ترسانة فوزهو)، ثم حصل بعدها على تدريب في البحرية الملكية ببريطانيا العظمى. وبهذه المناسبة فقد قرأ بالتحديد أعمال **داروين** و**سبنسر** [هربرت سبنسر] ودرس القانون والإدارة البريطانية وقام بترجمة أعمال الفلاسفة التطوريين إلى اللغة الصينية بالإضافة إلى أعمال **ستيوارت ميل ومونتسكيو**. فمن خلال هذا السياق العلمي بالتحديد تغلغلت الأفكار السياسية الغربية والنماذج الدستورية الأولى. ونجد الشيء ذاته في «دعوة إلى الشباب» التي أصدرها **شن دوكسيو** (١٨٨٠–١٩٤٢) الذي تعلّم بالمدارس الفرنسية وأصبح مسئولاً فيما بعد عن الحزب الشيوعي الصيني، المستند منذ عام ١٩٢١ إلى فكر المشروع الغربي[٢٥].

إن الارتباط بين المسوّغ العلمي لابتكار الدولة الغربية وبين هيمنة الغرب التكنولوجية قد شجّع حركة التصدير الواسعة هذه؛ كما أوضح لماذا كان القرن التاسع عشر الفترة المحورية لهذه العملية، والآوان الذي أمكن فيه استقبال هذا الطموح الكوني برضى. ومع ذلك فالأساس لا يكمن هنا: إذ يتبدى نشر نموذج الحكومة الغربي من خلال هذه الأمثلة بأنه من صنع مستوردين من بين النخب الجديدة –نخب في السلطة أو نخب وسيطة– التي تحكم المجتمعات غير الغربية. ومهما كانت أهمية كسب الأنصار، إلا أنها لا تفسّر إلا جزءاً يسيراً من ظاهرة الانتشار التي لا يمكن تصورها بدون وجود مهمة استقبال. إذ يتم الانتشار تلبية لطلبات ولاستراتيجيات من جانب نخب تسعى للاستيراد أكثر من كونه عملاً منظّماً ومرغوباً فيه من جانب الدول الغربية. من الصحيح أنه كثيراً ما تكون هذه النخب قد نشأت في ظل القيَم الغربية، لكنها في الأغلب لا تقوم بعملها بإيعاز من الغرب؛ بل لتحقيق أهداف خاصة بها، وعادة ما تكون غاياتها تحررية. والواقع أن الفاعلين القائمين بعملية التّنْشئة هذه أقل تنسيقاً فيما بينهم مما قد نظن: إنهم يمثلون تنظيمات إنسانية أو دينية، وإرساليات بروتستنْتية أو كاثوليكية، وجمعيات علمية، وسان سيمونية أو ماسونية، تقوم كل واحدة منها بعملها تبعاً لمصالحها الخاصة، ووفقاً لاستراتيجية تضعها بطريقة مستقلة. وفي ظل مثل هذه التشكيلات، ونظراً لأن عملية الانتشار تضطلع بها معاهد جامعية وثقافية كائنة في حواضر البلدان الغربية ذاتها، فإن تأثير الدور الذي

تلعبه منظمات التعاون الرسمية والبعثات الحكومية ضئيل للغاية.

تغريب المسرح الدولي

لقد تم هذا التغريب المتفشي بطريقة أكثر منهجية من خلال تغيير *المسرح الدولي الذي* صاغته الدول الغربية شيئاً فشيئاً ليكون شبيهاً لها. فالدولة الغربية ليست نتاجاً لنظام دولي جديد كما تزعم بعض الفرضيات: يمكننا الآن بسهولة تحديد موضع نشأة الدولة بأنه في أعماق مجتمعات نهاية العصور الوسطى الريفية، مما يجعل انتسابها إلى النظام الدولي -*الذي دشّنته الرأسمالية التجارية* في عصر *النهضة*- منطوياً على مغالطة تاريخية. وعلى العكس فإن الدولة هي التي دمغت النظام الدولي بطابعها بطريقة حاسمة خصوصاً وأن انتشار الدولة-القومية قد تحقق في سياق عولمة الحياة الدولية. ويمكن إحصاء ثلاثة محاور على الأقل لانتشار الدولة هي: تعميم مبدأ الأراضي الإقليمية، ونشر نظام معياري يتسم بالمفهوم الغربي للقانون، ثم بث قواعد النظام الدولي.

توطين العالم في أراض إقليمية

ينجو مبدأ *أراضي الدولة* أو الإقليم عادة من النقد *لفرط ما* يبدو بأنه عالمي بالبداهة. وبالرغم من أنه عنصر حاسم في تكوين نظام *الدولة* إلا أنه يرتبط بتاريخ؛ ورغم كونه عنصراً جوهرياً في النظام الدولي المعاصر إلا أنه يتنافر مباشرة مع عدد من التواريخ والعديد من الثقافات الأخرى. وإذا كانت العلاقات الدولية اليوم تتطابق تقريباً مع نموذج أرون [ريمون أرون: فيلسوف ومفكر فرنسي ١٩٠٥-١٩٨٣]، فذلك لأنها تكونت أولاً انطلاقاً من عولمة فكرة الأراضي الإقليمية أو التابعة للدولة اجبارياً[٢٦].

والحال أن فكرة أراضي الإقليم [أو أراضي الدولة] هذه ترتكز في التاريخ على سمات عديدة تؤسّس تفرّدها. فهي تستلزم أولاً تجاوز المنهج الجَمْعي الاجتماعي. وفي نظام الدولة تصبح الأراضي إطاراً نفعياً للتجمع السياسي لأن هذا التجمع ينطوي على أفراد يؤسّسون هويتهم على علاقة الولاء لمركز ينشد احتكار السلطة. وفي ذلك يتناقض منهج الأراضي الإقليمية مع البناء الجمعي للاجتماعي: إذ أن تعظيم الانتماء إلى قبيلة أو عشيرة أو إلى أسرة (*بمعناها الواسع*)، يجعل تحديد الهوية *الإقليمية* ضعيفاً غامضاً، أو

قابلاً للنزاع. وعلى العكس تصبح هذه الهويّة الإقليمية فاعلة حين تختفي كل وساطة بين الفرد والدولة، وحين يصبح الإقليم تجسيداً جغرافياً لمفهوم المساحة العامة. لقد تمكّن علم الانسان وعلم الاجتماع التاريخي من إدراك عملية التفريد هذه عند بدء تأثيرها في أوروبا منذ القرنين الحادي عشر والثاني عشر، حينما كان المنهج الاقطاعي يختنق وحينما اتضحت في الغرب فكرة أراضي الإقليم المنتهية بحدود[٢٧].

والأراضي الإقليمية هي أيضاً تجاوز للمنهج الاقطاعي. فنحن نعرف أن أراضي البلاد [أو الإقليم] لا تكتسب في ظل المنهج الاقطاعي نفس المعنى، إذ لا تحمل هويّة ولا ولاء أولي، ولم يحدث إطلاقاً أن حصلت في ظل الاقطاع على الطابع المتناهي والمؤسّسي الذي أضفاه عليها نظام الدولة. وقد تمت البرهنة بفضل نوربرت إلياس Norbert Elias [عالم الاجتماع الألماني] بخاصة على أن النظام الاقطاعي لعب دوراً أساسياً في بناء فكرة الأراضي الإقليمية تدريجياً وبخاصة في تحويلها من مورد فردي يؤمّن سلطة السيد الاقطاعي إلى مورد مؤسّسي يساعد على ممارسة سيطرة على مثال الدولة[٢٨]. في الواقع أن عالم الاجتماع الألماني قد شرح كيف أدت المزاحمة بين السادة الاقطاعيين أصحاب الأراضي المتفاوتة المساحات إلى اشتعال المواجهات القتالية فيما بينهم وإلى تشجيع المنتصر على الادعاء باحتكار السيطرة على الأراضي التي أصبح سيدها. وفي ذلك قامت البنية الاقطاعية لأول مرة «بمأسسة» الأراضي على المستوى السياسي جاعلة منها الدعامة الأساسية للهويّة السياسية ولسيطرة كل أمير والعلامة الخاصة على السيادة التي يمارسها. وبعد تجاوز نظام الإنابة التراتبية الذي كان يمنح الأرض معنى سياسياً نسبياً، قام بناء الدولة بترسيخ الأرض في مطلق [بمعنى قائم بذاته] الذي أصبح الطريقة الوحيدة لإحياء السلطة. ومن هذه الناحية يرتبط تاريخ ابتكار الأراضي الإقليمية -في شكلها الراهن- بالماضي الاقطاعي للمجتمعات الغربية.

وعلى نفس المنوال يفرض مبدأ الأراضي الإقليمية ذاته باعتباره تجاوزاً للمنهج **الإمبراطوري** المرتكز على مفهوم الأراضي **اللامنتهية**. وحيث أن الإمبراطورية ترفع التوتر بين الخصوصي والعمومي، وبين الرجوع إلى ثقافة معينة والرغبة في نشرها إلى أقصى حد، فإنها تقوم -بحكم تعريفها- بالتوسع فوق أراضٍ ذات حدود غير معينة وغير «مُمَأسّسة». كانت الإمبراطوريتان **الأموية والعبّاسية** ترجعان إلى **دار الإسلام** أي

مجال الإسلام الذي لم يقتصر على فئة جغرافية. وفي **الإمبراطورية المسيحية** كان اختصاص الإمبراطور أيضاً هو التألق والانتشار بعيداً عن أراضيه بحصر المعنى لكي يكتسب في العالم المسيحي شرعية إضافية جديرة بخاصياته. ولم تكن فكرة الحدود تعني في **الإمبراطورية الصينية** سوى الأهداب التي تبدأ الهمجية عندها، وهي حدود غير مستقرة بطبيعتها ولم يكن مستطاعاً أن تكوّن حيّزاً متناهياً. وفي داخل الإمبراطوريات، حدث العكس، إذ تجاورت ثقافات وشعوب لا ترجع هويتها إلى الأرض بل إلى الدين (انظر الملّة في الإمبراطورية العثمانية)، وإلى اللغة (في الإمبراطورية الصينية) أو إلى الوضع السياسي ، ولم ترجع المواطنة في الإمبراطورية الرومانية إلى المكان ولا إلى المساحة بل إلى قرار سياسي : كان النظام الإمبراطوري يفصل التوطن المكاني عن الحالة المدنية وذلك حتى صدور مرسوم **كاركالا** [نسبة إلى الإمبراطور الروماني كاركالا ٢١١-٢١٧م. وقد شن حملة ضد مصر عام ٢١٥م.) الذي ربط الأرض بالمواطن للمرة الأولى في القرن الثالث فقط.

ويندرج التوطين في أراضٍ إقليمية أيضاً باعتباره تجاوزاً للمجتمع الريفي الغربي. ومن غير السقوط في مذهب تطوري شديد السطحية، يمكننا في الواقع الاستفادة من التزامن الذي يسهل اثباته بين تكوين أراضي الوطن وبين ازدهار الاقتصاد التجاري. لقد استلزم هذا الاقتصاد إجراء تعديل في المجالات السياسية: كانت الإمبراطوريات الشاسعة للغاية تُعرِّض التبادلات التجارية للاختناق وتعرِّض استقلال المجتمعات المدنية والسوق للخطر؛ وكانت المدن-الدول أو عُصب [جمع: عُصبة] المدن الصغيرة للغاية أو المجزّأة تعرقل التدفقات التجارية، ويصعب اندماجها مع النظام الاقتصادي البازغ. وكلما تعزّز نظام الاقتصاد التجاري وتقوّى كلما غيّر خريطة أوروبا بشدة إلى حد أنه جعل من المقياس الوطني تدريجياً نظاماً عاماً لقياس النظم السياسية. وقد ساهم المجتمع المدني أثناء عملية تكوّنه بإضافة مبدأ الأراضي الإقليمية إلى هذه العملية: ويمكننا أن نقدر بطريقة أفضل إلى أي مدى يصعب على اقتصاد غير فارق عن الهياكل الجمعية التلاؤم مع إنشاء أرض إقليمية ومع تقنينها. إن الاقتصادات «المصطّنعة» التي تحدث عنها جُوران هايدن Goran Hyden عند تحليله لمجتمعات إفريقيا الشرقية تساهم في ادماج الوظائف الاقتصادية مع الهياكل الجمعية، وفي التقليل من شأن دور الإدارة

المحلية، وبذلك تحرم أراضي البلاد من كل ما يمكن أن يمنَحْها قيمة سياسية حقيقية[٢٩].

ومع ذلك لا ريب بأن منهج الدولة هو الذي يضفي بوضوح شديد على الأرض الإقليمية هويَّتها السياسية. إن اتمام بناء الدولة ينزع إلى مأسَّسة فكرة الأراضي المعيَّنة الحدود؛ بل وإلى تقديسها: إذ لا تكتمل الدولة إلا بتغلبها على كل ولاء وسيط، وبتثبيت خضوع الفرد مباشرة للمركز السياسي في علاقة المواطَنَة. وفي هذا السياق وحده يمكن للأراضي أن تظل علامة شرعية على هذه العلاقة: ويجب أن تكون أراضي الإقليم خالية من كل التباس، وأن تُحدث على مستوى القانون **حقاً مكانياً** *jus loci* يحل شيئاً فشيئاً محل **حق الدم** [مكان الأسلاف أو الآباء] *jus sanguinis*، وأن تكون مزودة بحدود لا تُمَس قانوناً. هذا هو روح التنظيم الذي يبرز من معاهدتي ويستفاليا [وقعتا عام ١٦٤٨ لإنهاء حرب الثلاثين عاماً]. وهذا هو معنى ما يتبدَّى من خلال التغيرات التي أصابت الممالك الأوروبية منذ انتهاء عصر النهضة حين انقضى مفهوم الأحياء العسكرية المقامة على الأطراف: ومنذئذٍ فصاعداً، وفي مواجهة مبدأ الأراضي المغلَقة تلاشى الغموض الذي كان يميِّز هويَّة أراضي اللورين [شرقي فرنسا] حتى عام ١٧٦٦.

ويطمح بنيان الأراضي هذا إلى الكونية، وقد أصبح كونياً بالفعل: لقد تم تصور النظام الدولي المعاصر وفقاً لهذا المبدأ الذي يبتغي بأن يكون كل فاعل نشيطاً مستنداً إلى أراضٍ محددة. وتمكنت الكنيسة الكاثوليكية من الحصول على اعتراف باعتبارها فاعلاً شرعياً وسط مجموع الأمم على أساس افتراض قانوني بتمتعها بأراضٍ إقليمية. وتنزع المجتمعات المقهورة، حيثما كانت ومهما كانت، إلى إبراز شرعية قضيتها عالمياً على أساس الادعاء بركيزة مكانية. ومع ذلك فلا يسير هذا التقيُّد القَسْري بالتاريخ الغربي دون إحداث تقلُّبات وتوترات تكشف بطريقة صارخة عن حدود مثل هذا التصدير.

ويعود تزعزع نظام الأراضي الإقليمية في وقتنا الراهن إلى مجموعتين من العوامل: الأولى هي دوام الثقافات الجَمْعية التي لا تتوقف عن شجب هذا النظام وتشويهه؛ ثم أنساق المعاني المتولِّدة عن مختلف الثقافات التي تقوم باضفاء معنى آخر على فكرة الأرض لا يتفق مع المعنى الذي تورثه وتُصَدِّره الثقافة الغربية. وكثيراً ما تم طرح فرضية الثقافة الجَمْعية باعتبار ارتكازها على مسلَّمة أن الهياكل الاجتماعية الجمعية -بعيداً عن تنوعها- تشترك معاً في مجموعة من المدلولات التي تميِّزها عن

غيرها. في الواقع أن هذه المدلولات عديدة: فالجماعة منبع رئيسي للتزود بالهويَّة، وبالولاء، وبالعلامة المكانية، وبالمدلول الممنوح للأرض.

إن الجماعة مانحة الهوية الأولي، بل والمطلَقة، تتلاءم بصعوبة مع الضغوط المكانية. فالهوية التاميلية [نسبة للتاميل وهي: جماعة عرقية تعيش في جمهورية سْري لانكا وفي جنوب شرقي الهند] يتم تصورها باعتبارها هويَّة جَمْعية تستند إلى علامات مميِّزة دينية ولغوية: هذه الهوية تدين المواطنية السْريلانكية مباشرة، وتلتزم بالتعبير عن نفسها بلغة مكانية تكشفها وتدفعها أيضاً للتشدُّد أكثر. في الواقع أنه خلال أمد طويل من تاريخ الجزيرة [جزيرة سيلان التي أصبحت جمهورية سْري لانكا] كانت أراضي الإقليم والهوية الجمعية لا تتوافقان معاً وتضغطان بصورة مأساوية من أجل ترجيح ظروف تقسيم البلاد. كان التاميل الهندوكيون والسنهاليون البوذيون يتعايشون معاً من قبل على أسس جغرافية متمايزة، إذ كان الأولون يتجمعون في الشمال وفي الشرق بينما يتجمع الآخرون في الوسط وفي الجنوب- الغربي، وكان المهاجرون من إحدى المجموعتين يندمجون مع المجموعة الأخرى عن طريق نظام الطوائف الاجتماعية المنغلقة. وكانت عملية التنظيم المكاني التي بدأها الاستعمار البريطاني هي التي ساهمت أساساً في منح هذه الثنائية الطائفية توجُّهها النزاعي الذي نشهده اليوم: ففي القرن التاسع عشر أدى توحيد الأراضي الذي أجراه المستعمِر إلى حثّ بعض الأقليات على الانتقال والحركة، فقام التاميل من سكان ولاية جافْنا بالنزوح إلى الجنوب لتعميره، في حين استدعى المزارعون البريطانيون عمالاً من التاميل للعمل في وسط الجزيرة. هكذا ساهمت المنافسة التي ازداد تنشيطها بين المجموعات وبينها وبين التبشير المسيحي في تزايد مأساوية المجازفة الجمعية، وفقاً لمنهج التفريق الذي يساعد الدولة المستعمِرة على إدارة مجموع البلاد [فرِّق تَسُدْ]. وفي الوقت نفسه أدى استيراد نموذج الأغلبية النيابية من خلال منح الحكم الذاتي إلى قيام الزعماء السنهاليين الوطنيين بتحبيذ المشاعر المعادية للأقليات[٣٠]. وقد ازداد شيوع هذا المنهج بعد الاستقلال مما أدى إلى تشدُّد الأحزاب التاميلية التي انزلقت من المطالبة بالفيدرالية إلى المطالبة بالتقسيم، كما يشهد بذلك تحول الحزب الفيدرالي إلى جبهة التاميل المتحدة للتحرير في نهاية السبعينيات. ويشير ازدهار السياسة الليبرالية في الوقت نفسه إلى تراجع دولة-الرفاهية التي تميَّزت بخضوع المواطنين

السْرِيلانكْيين المجموع بلا تمييز[٣١]. بالإضافة إلى أن المتاعب المترتبة على هذه السياسة قد أدت إلى التعجيل بهجرة النخب من شباب التاميل، مما زاد من تعقيد المشكلة الطائفية وتوسيع نطاقها بخاصة في بلاد «التامِيل نادُو» الهندية [اسم أطلق منذ عام ١٩٥٦ على ولاية «مَدراسْ» الهندية].

وهكذا تصبح ترجمة هذه المشكلة إلى أراضٍ إقليمية متعذِّرة ومتناقضة: ففي الشمال حيث يمثلون أغلبية كبيرة حصل التاميل على الاستقلال كأمر واقع؛ وفي الشرق حيث يختلطون مع طوائف أخرى انفتحت تعبئتهم على حرب مدنية بلا نتيجة وعلى مجموعة من المنازعات التي لا تجد حلاً إقليمياً؛ وفي الوسط حيث يمثلون أقلية اندفعوا في أعمال عنف طائفية. هكذا تؤدي استحالة إيجاد أراضٍ إقليمية كحل لمشكلة التاميل إلى جعل مشروعات الاستقلال أو التنظيم المكاني غير فعّالة، وتقود نحو التشدد الذي يكرِّس تكوين حركات انفصالية تستخدم أساليب العنف.

ومن خلال **المشكلة الكردية** نلتقي مع نفس التوتر بين منهج الهوية ومنهج الأراضي الإقليمية. لم يكن هذا التوتر قد ظهر بعد حتى نهاية القرن الثامن عشر، إذ كانت الهويَّة الكردية مندمجة كلية داخل نظام الجماعات القبلية. كانت القبائل الكردية حينذاك متجمعة داخل عدد من الاتحادات الكونفدرالية أو الامارات مثل **بِتْلِيس والجَزِيرَة أو رَوَانداز** التي يقودها رجال يتم اختيارهم من أنساب شريفة، وتعاونهم بيروقراطية صغيرة وجيش صغير ومجلس يضم رؤساء القبائل. وكان المجموع مفككاً إلى حد أن بعض القبائل بقيت خارج الاتحادات وظلت تقيم ما تبتغي من تحالفات تكتيكية. ولم يكن لهذا الاندماج السياسي دِعامة من الأراضي الإقليمية لا سيما وأن مجموع الشعب كان من البدو الذين حين يذهبون لانتجاع الكلأ، يتركون المراعي للفلاحين الأرمَن والنِسْطوريين لكي يزرعونها. وكان يتم حينذاك تعويض فُقْدان الهوية الإقليمية عن طريق الاندماج مع القبيلة، وبواسطة التفاوض الحر بين الأمراء والحكام العثمانيين أو الفُرْس، وبفضل الالتحام الذي تصنعه «العَصَبِية» التي تحدث عنها ابن خَلدون والانتماء إلى الطرق الصوفية وبخاصة الطريقة النَقْشَبَنْدية[٣٢].

إن شروع السلاطنة العثمانيين منذ نهاية القرن الثامن عشر في تبني نموذج الدولة داخل الامبراطورية العثمانية، بالإضافة إلى الأثر المحسوس لتدويل النظام العالمي، قد

قلبا أوضاع جميع هذه المعطيات مما أدى بالتحديد إلى تحبيذ توطين الهوية الكردية التي يتعذر توطينها. لم يعد في إمكان السلطان العثماني، باعتباره رئيساً للدولة قبول سلطة الأمراء الأكراد، ولا السماح باستمرار علو شأن الولاء القبلي وسموه فوق التبعية للمركز الإمبراطوري. واجتهد الولاة [حكام الولايات] أيضاً من أجل ضم الإمارات بالقوة إلى الأراضي العثمانية. إن الادارة العثمانية المرتبطة منذئذ فصاعداً بممارسة سياسة توطين مكاني بدأت تسعى نحو استقرار وتوطين السكان الأكراد، مما أشعل منافسة حادة بين المزارعين المقيمين والبدو السابقين، أي بين الأرمن والأكراد، وبدأ الأكراد يشنون الغارات على قرى الأرمن. وفي ظل حالة التجابه بين الطوائف أصبحت الهوية الكردية مصدراً للشقاق، وصارت الأرض موضوعاً للخلاف وموضعاً مشحوناً بالتوترات الطائفية كما صارت في نفس الوقت صيغة لتحقيق الهوية.

وفي وقت متزامن ساعدت الحرب بين فارس والإمبراطورية العثمانية، وكذا توقيع معاهدة إرزروم (١٨٤٧) على اندماج المنطقة في نظام دولي مقنّن بقواعد العلاقات بين الدول. كانت هذه أول معاهدة تتوافق حقاً مع القانون الدولي العام، ولهذا قامت بتكريس الحدود و«مأسستها»، مما منع الأكراد منذئذ فصاعداً من الاعتماد على عدم دقة بنية الحدود الإقليمية. وبالتوازي أدت المنافسة الروسية-العثمانية إلى إشعال مطالب الأرمن بالاستقلال، وإحياء آمالهم في إعلاء هويتهم من خلال التجابه بين دول.

وهكذا أصبحت المطالبة بقيام كُردستان الحرة أثراً مباشراً لعولمة المفهوم الغربي الخاص بوجود ركيزة من الأرض للنظام السياسي؛ ثم تحولت للسبب ذاته إلى مشكلة متعذرة الحل. وقد اصطدمت هذه المطالبة منذ ظهورها في أعقاب توقيع معاهدة سيڤر [عام ١٩٢٠ بين الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى وبين تركيا] بعقبات عديدة لا تزال قائمة حتى اليوم. لقد لاقت فكرة أراضي كردية ذاتها المناقضة بسبب تشابك طوائف مختلفة فوق ذات الأرض، بينما لم يتمكن السكان الأكراد من الاتفاق حول هوية ممثليهم المؤهلين للتفاوض باسمهم. وتبدو هذه التناقضات بين النظام القبلي ونظام الدولة بأنها كافية لتوضيح الموافقة المتكررة وشبه العامة باستبعاد المشكلة الكردية أو بتهميشها من جانب ممثلي الدول الفاعلين على المسرح العالمي. ولم يحرز الحل الخاص بأرض إقليمية للمشكلة تقدماً إلا حينما أصبح أداة سياسية بين الدول: حدث هذا بعد الحرب

العالمية الثانية حين تعلق الأمر بتجزِّئة الإمبراطورية العثمانية وباشاعة نموذج الدولة في المنطقة؛ كما حدث أيضاً عام ١٩٤٦حين أقيمت جمهورية ماهاباد العابرة التي كان الاتحاد السوفييتي يأمل بأن تكون مرحلة وسيطة نحو تغلغله في إيران. هكذا سواء فيما يتعلق بالأكراد أو بالتاميل فإن الاسناد إلى أراضٍ اقليمية يفسد بروز الهويَّة بدلاً من أن يعززها، كما يعرقل إنجازها بدلاً من فرض ذاته كحل للمشكلة.

ولأسباب مشابهة، نجد الثقافة الجمعية تمنح أيضاً ولاءً متوافقاً مع منهج لا يتقبل ترجمته إلى أراضٍ إقليمية. ويعتبر التنظيم السياسي الكردي مثالاً هادياً في هذا الشأن، إذ يضع نظاماً للإذعان لا ينهض اطلاقاً على أساس الإسناد إلى أراضٍ؛ كما يكشف مثال الشعب الذي يعيش في الأقاليم الصحراوية الأسبانية القديمة بوضوح أيضاً عن التقلبات، بل وحتى عن الجمود المترتب على مثل هذا الاسناد. كان قصد الحكومة الأسبانية الأوَّلي حين شرعت في إنهاء استعمارها هو القبول باستقلال محلِّي للصحراء الغربية، مما أحدث رد فعل عاجل لدى المغرب الذي طالب فوراً بسيادته على هذه الأراضي. وحين عُرِض الأمر على محكمة العدل الدولية قامت بوضوح شديد بالتفرقة بين فكرة الولاء وفكرة الأرض. وأقرت المحكمة بوجود علاقات ولاء بين سلطان المغرب والقبائل الصحراوية، ولكنها اعترضت على أن تكون هذه العلاقات مكوِّنة لروابط سيادة بين أراضي المغرب وأراضي الصحراء الغربية. إن السبب في فُقْدان هذه الصلَّة المشتركة بين الفكرتين واضح: لم يكن المغرب قبل الاستعمار هو الكيان السياسي الوحيد القائم في المنطقة، وكانت القبائل الصحراوية تترابط داخل «مجموعة شِنْجويتية»، بمعنى داخل بِنية جماعة قبلية تتمركز حول أطراف واحة «شِنْجتا» الواقعة حالياً داخل المجال الإقليمي لموريتانيا[٣٣].

يمثِّل قرار المحكمة هذا أهمية تتجاوز المسألة الصحراوية بكثير. من المؤكد أنه يؤدي عملياً إلى عدم الحكم لأحد من الخصمين [المغرب وموريتانيا]، ومنع الوصول إلى حل قانوني للمسألة المطروحة بشأن ميراث السيطرة الأسبانية. وهو يقِّر في هذا المجال بعجز القانون الدولي عن اصدار حكم وعن حسم نزاعات تُثْقِل كاهل المغرب المعاصر، وبالتالي عجز هذا القانون عن سن قواعد عالمية. ومع ذلك فالأرجح أنه ليس هذا هو جوهر الموضوع: إذ حين وافقت المحكمة على التمسك بفرضية «المجموعة الشِنْجويتية»،

فقد تخلت عن إشكالية مؤسَّسة على كونية الدولة؛ إن مثل هذا الكيان [المجموعة الشنجويتية] سواء كان ماضياً أم حاضراً، يحمل نتائج تؤذي النظام الدولي المعاصر مباشرة، ويُنتِج - بسبب ابتعاده عن عقلانية الدولة-توترات يتعذر حلها لأنها غير واردة في القواعد المتحكِّمة في العلاقات الدولية الراهنة. ويؤكد هذا الاعتراف بخاصة على القيمة المعيارية للفصل بين الأرض والولاء : وفي حالتنا هذه لا يمثل هذا الولاء حقيقة مستقلة فحسب، انتجته العصبيات القبلية والإذعان الذي تثمره، بل إنه لا يستطيع على الأخص أن ينفتح على الاعتراف بأية سيادة على أراضي إقليمية. هكذا لا ينطوي الولاء للعاهل على سيادة هذا العاهل على الأراضي المعنية، كما أن السكان قد يرتبطون بالتزام سياسي دون وجود أرض إقليمية كركيزة. وبذلك يصبح التفكير في الهوية الصحراوية بصيغة أراضي دولة- قومية مستحيلاً، ويثير على أية حال جدلاً لا ينتهي، كما يمكن لجميع الدول المعنية أن تجد في هذا الجدل تسويغاً لمطالبها عند الاقتضاء: لا جدال بأن فصل الهويَّة عن الأرض سيسمح باحراز تقدم في تعريفها، لكنه سيجعل من المستحيل ادماجها في العمل الدولي المعاصر.

إنها معضلة مشابهة لكن أكثر خطورة تلك التي يواجهها السكان البدو الذين يجدون في ثقافتهم الجمعية العناصر التي من شأنها تحديد معالم أراضيهم الإقليمية. ففي مثل هذا النموذج من الحالات نجد المنهج الغربي معكوساً تماماً: إذ تتم السيطرة على الأراضي عن طريق السيطرة على البشر، مثلما يدل بوضوح مثال **قبائل الطَّوارِق** [في الجزائر وليبيا ومالي والنَّيْجَر]. لقد تم في أكثر من مناسبة قلب أوضاعهم عن طريق استيراد مبدأ التوطين، حدث ذلك أولاً من جانب الدولة الاستعمارية التي لم تقلب أوضاع معطيات الاقتصاد التقليدي فحسب، بل وقامت أيضاً بتنظيم المجال الصحراوي عن طريق رسم الحدود ووضع قواعد لتنقلات البدو. ومع ذلك ظلت الآثار محدودة، فقد كان النظام الاستعماري يمنح حرية نسبية لتجوال القوافل خاصة في المناطق غير المتنازع عليها. إن بناء الدولة-القومية التالي للاستعمار هو الذي قلب بنوع خاص أوضاع التوازنات التقليدية بعمق، وقام بتجميد الأنماط الحدودية التي رسمها المستعمر فيما مضى. وبذلك أصبح مجال قبائل الطوارق، منذئذ فصاعداً، موزَّعاً بين خمس دول: مالي، والنَّيْجر، وبُوركِينا- فاسُو [فُولتا العليا قبل ١٩٨٤]، وليبيا، والجزائر؛ وأدى تقطيع

الأراضي إلى تزايد النظم العقارية التي يخضع لها الأفراد، ومن ثم وجد البدو الرعاة أنفسهم ملزمين بالحصول على تصريحات عديدة. إن التوطين بنوع خاص هو الذي فرض اجراءات المراقبة والتدقيق على الحدود، التي تزداد حدتها في كل مرة يجتمع فيها وزراء داخلية الدول المعنية. ويمكننا بطريقة متزامنة، ملاحظة تزايد علامات رفض السكان المعنيين لدور المواطنة مثل: الاستهانة برموز سيادة الدولة، وتغيير الجنسية، وعدم القدرة على التكهن بالاستجابات السياسية، مما يثير ريبة الموظفين والقادة السياسيين[٣٤].

في الواقع لم يتمخض هذا الفشل لمنهج الأراضي الإقليمية إلا عن اثارة التوترات. ويتضح هذا أولاً من تواتر الصراعات المسلَّحَة التي بدأت منذ عام ١٩٦٢ بالتقاتل بين دولة مالي وقبائل «كِلْ آدارْ» الطوارقية. وعبَّأت هذه الصراعات تدريجياً سكاناً آخرين من البدو بخاصة قبائل التُّوبوس في تْشَاد الذين يُغذُّون حرب العصابات التي أصبحت شيئاً فشيئاً مبدأ شبه معلَن للصراع من أجل السلطة داخل المستعمرة الفرنسية السابقة. ومثلما يؤكد عالم السلالات العرقية أنْدرِيه بُورْجُو André Bourgeot فإن «استحالة تنقل البدو» تتجه نحو تحويل هؤلاء السكان إلى جماعة من «البدو المشرَّدين» تتجدد هويتها بهجرة الجيل الجديد إلى الجزائر وإلى ليبيابخاصة حيث يتعلمون فنون الحرب الحديثة ويحصلون على مؤهلات المقاتلين وشهرتهم[٣٥]. هكذا تصيب هذه الفعالية المزدوجة نشاط الأنظمة السياسية ويمكن أن تصل إلى حد تنصيب المواجهة العسكرية كطريقة لإدارة المنافسة السياسية وللضغط أيضاً على تنظيم العلاقات الدولية في المنطقة. ومن هذا المنظور الأخير نجد الاسناد إلى أراضٍ إقليمية أكثر خطراً خاصة وأنه مصدر أبدي لاثارة العقبات. إذ حين تجعل جبهة «الأزاودْ» للتحرير من استقلال منطقة الأدْرارْ في مالي مطلباً رئيسياً لها، فإنها تتحدث بلغة مسموعة لدى القانون الدولي، ويمكن في الواقع أن تنجح في مسعاها مثلماحدث بالنسبة لاتفاق السلام الموقع في تَمَانْرَسِّت [بالجزائر] في يناير ١٩٩١. ومع ذلك يجب على الجبهة أن تهمل أثناء مطالبتها هذه جوهر المشكلة الذي يثيره بالتحديد التنافر بين مفهوم الأراضي الإقليمية ومفهوم قبائل الطوارق البدوي بشأن النظام السياسي، مما يمنح في نفس الوقت قيمة تعبوية للأسطورة الليبية الخاصة «بالدولة الصحراوية». هذا مع أن هذه التعبوية لا تبلغ أقصاها إلا باعتبارها مشروعاً خيالياً لا لكونها حقيقة واقعية و«مُمَأسَّسة»، كما أنها في نهاية الأمر تستلْهِم نفس الرؤية

الإقليمية للسياسي. وعلى هذا فالتنديد الذي تثيره يتسبب في إحداث تعبئة تنازعية أكثر من إيجاده لحداثة سياسية تتقدم بمشروع بديل .

قد تبدو العقبات بأنها لا تُقْهَر. فالثقافات الجَمعية تعطي الأرض مدلولاً يختلف جوهرياً عن مدلولها القائم في الثقافات الغربية. ففي حين تضفي الأولى على الأرض تمثلاً عينياً ومقدَّساً، تتميز الثانية على العكس بادراك براجماتي ومؤسَّسي. وهناك حيث تسود *الرابطة الجمعية*، فإن أفكار الأرض والأراضي الإقليمية تمتزجان معاً لتدل أولاً على ممتلكات الأجداد، وبهذه الصفة هي الدعامة الروحية للجماعة والمغذية لها: ولا يمكن فصل الأرض عن الجماعة، إذ لا يمكن الحاقها بجماعات اجتماعية ولا بعلاقات سياسية أخرى. وتصل هذه اللاتمييزية إلى منتهاها بخاصة لدى الجماعات الإفريقية والهندو-أمريكية حيث تفصح عن نفسها من خلال مفهوم مفتون بالطبيعة يمزج بين الأرض والألوهية. إن هذا الاتجاه نحو تقديس الأرض يزيد من حساسية ودقة تحويلها إلى دعامة مؤسَّسية لعلاقات سياسية يتم تصورها وفقاً لنموذج المواطنة. هكذا فإن الأرض التي هي مصدر الولاء في النموذج الجَمْعي، وأداة لجعل الولاء أمراً بديهياً في نموذج ثقافة المواطَنَة، تعكس معنيين متناقضين تماماً. ولم ينجح الخطاب الوطني بتقديس الأرض الذي ظهر في التاريخ الغربي خلال القرن التاسع عشر في تقليل هذا الفارق إلا عن طريق استخدام صيغة المجاز: إن أفكار التأصل أو الاشارات الأسطورية إلى «أرض فرنسا» تزيد من تقديس الوطن أكثر من الأرض، في حين أن أفكار الحدود الطبيعية لم تتمكن من العثور على قاعدة قانونية أو اجتماعية في أوروبا.

إن مبدأ **الأراضي الإقليمية** الذي تفسده الثقافات الجمعية، يحصل أيضاً على إنشاء جديد من جانب نَسَق المعاني الذي يميِّز كل ثقافة من الثقافات غير الغربية. هكذا يقِّر الإسلام المفهوم الجمعي بشأن الأرض. إن **«الأمة الإسلامية»** -المعتبرة الجماعة الشرعية الوحيدة- تضم جميع المؤمنين، وتمثل المكان المفضَّل لإنجاز الوظائف السياسية ولصياغة علاقات الولاء. وفي ظل هذا المفهوم من البديهي أن يكون توطين الأمة متعذِّراً، بل ويؤدي في الوقت ذاته إلى تغذية تصور كامل للتعبئة السياسية المناهضة لمبدأ الأراضي الإقليمية. إن ولاء الإسلامي لنظام يناشد عقيدته أو تضامنه الجمعي يسمو فوق قانون الأراضي. هكذا أعربت الحركات الإسلامية في أكثر الأحيان عن مطالبتها بسيادة

الإسلام على الجاليات المسلمة في أوروبا ونازعت الدول الأوروبية القائمة. لم يعتبر **آية الله الخوميني** اشتراكه في النزاع اللبناني بأنه تدخل في شئون الغير، كما رأى أن تورطه في الحياة السياسية للعالم العربي بصفة عامة هو أمر متعلق بمجاله الخاص بغض النظر عن الصفة القانونية للأراضي المعنية.

ومن هذا المنظور فإن معنى «**دار الإسلام**» يدل على منطقة الإسلام – المنطقة التي تتولى إدارة إسلامية تنظيم شئون الجماعة فيها– ويمثل أول تقليص للأمة حيث يفرض أول تقسيم للأمة التي لا يجوز تقسيمها شرعاً. وينطوي معنى دار الإسلام على تصور للعلاقات الدولية توجد فيه **دار الحرب** في المقابل، وهي الدار الكائنة في المجال الواقع خارج الإسلام وفقاً لثُنائية اكتسبت معناها كاملاً حين توحدت دار الإسلام مع المجال الإمبراطوري العبَّاسي. وعلى هٰذا المستوى لا يمكن لأي تقسيم داخلي إلا أن يكون عارضاً، وظرْفياً، ومستنداً إلى حُجَّة الضرورة وحدها. وهكذا يكون هذا المعنى هو النقيض لمبدأ الأراضي الإقليمية الغربي الذي يضفي على الحدود قيمة مؤسَّسية ويصفها بأنها لا تُمَسْ. ونجد أنفسنا هنا أمام مفهومين متعارضين للكوني: فالنموذج الغربي يؤكد على الأهمية العالمية لطريقة إدراك الأراضي وتقسيماتها، في حين يؤكد النموذج الإسلامي ضمنياً العكس، وبأن توجُّه الإسلام العالمي هو جعل معنى الحدود ذاته نسبياً. وعلى هذا ليس لكل تقسيم للأراضي سوى قيمة تعاقدية لا سيما وأنه غالباً ما ينشأ نتيجة لفعل الدول الكبرى الدبلوماسي–العسكري. ومن هذا المنظور فإن الإعلانات الدورية عن حدوث اندماج كامل بين دول العالم العربي ليست اندفاعات عابرة لكنها تعبير رمزي عن ضعف التكيُّف مع اطار الدولة–القومية. قِس على ذلك تنظيم بعض الأحزاب مثل حزب البَعْث العربي الذي يستند إلى قيادة قومية أي قيادة عربية وهمية إلى حد ما. وأخيراً يشهد أيضاً على ضعف التكيُّف هذا انزواء قضايا الحدود خلف التصادم بين نظم، ووراء طرق إضفاء الشرعية على السلطة أو التنافس بين رؤساء دول.

ومع ذلك لا يمكن طرح هذه المشكلة بطريقة ذات معنى واحد: إذ يجب على النخب الحاكمة في العالم الإسلامي المناهضة للفكرة الغربية الخاصة بالأراضي الإقليمية أن تتأقلم معها أيضاً. ومهما كان التباس الفكرة، إلا أن تعميم المبدأ ينتشر بسبب مقتضيات النظام العالمي، وبفضل المزايا التي يمكن أن يمنحها لهذه النخب، بخاصة لتدعيم سلطتها

أو احمايتها. إن **مَهَاتير** رئيس الوزراء الملايي المدرك لخُصُوصيّة الإسلام الأسيوي، والحريص على انشاء قومية ملايية تستطيع توحيد العناصر المسلمة والصينية في البلاد، أوضح بأن الأمة الإسلامية تضم شعوباً عديدة مما يضفي معنى على فكرة تقسيم الأراضي. ووجدت هذه الفكرة صداها لدى **محمد فاضل الجمالي** رئيس وزراء العراق السابق الذي أكد وجود تعدد للثقافات داخل العالم الإسلامي ذاته، في حين أن الزعيم الوطني المغربي **عَلال الفَاسِي** أكد في سياق النضال من أجل الاستقلال التوافق بين القومية والأمة الإسلامية. في الواقع أن تعدد شبكات الولاء يعتبر ضماناً للحرية وللتوازن، وحماية ضد مخاطر الولاء مطلق الانحياز[٣٦]. هكذا تصبح الأراضي الإقليمية طريقة لتصويب جبروت التماثلات الثقافية؛ بل وتصبح أفضل من ذلك، إذ تتحول إلى معبر تمر فوقه مجموعة كاملة من الممارسات السياسية مثل: ممارسات التحرر من الوصاية الاستعمارية التي تستلزم في الواقع تمجيد «أرض الوطن»، وممارسات مباشرة السلطة التي تصنع من الأراضي الإقليمية إطاراً لاتمام إنجاز سيطرتها.

وفي نفس الوقت لم يتوان الزعيم الإسلامي السوداني **صادق المَهدي** الذي تلقى تعليمه بجامعة أكسفورد من ذكر أن الدولة الإقليمية هي حظ من السماء تشبثت به النخب المغرَّبة لتندفع نحو السلطة ولتخلق لنفسها جماعة سياسية موالية لها[٣٧]. من المؤكد أن إعلاء الإطار الإقليمي مجزٍ للغاية لهذا المثال من النخب: فهو يساعد على إقامة نموذج للدولة معروفاً لديها ويتناظر مع مهارتها المكتسبة، ومن ثم يحمي النُخْبة السياسية بفضل رفع قيمة معرفتها الخاصة، ويمنح العاهل وسائل إضافية لاكتساب الشرعية لدى شعبه عن طريق فرض نفسه كضمانة لأراضي الوطن أو كفاتح لأراضٍ جديدة. وهذه هي الورقة التي لعبها **حسن الثاني** في المسيرة الخضراء، و**عبد الناصر** في السويس، و**السادات** في سيناء، و**صدام حسين** في الكويت بالرغم من تباين فرص نجاح كل منهم.

والحالة هذه ليست الحجج الصادرة لصالح تعميم فكرة أراضي البلاد [أو جعلها كونية] حججاً هزيلة، وتجد صدى لها داخل النظم السياسية. وينبثق عنها نظامٌ هجين غير أنه ليس بمنأى عن المخاطر: إن حقيقة وجود أشكال ثقافية واجتماعية متعددة رافضة لمبدأ الأراضي الإقليمية يثير توترات تنال من شرعية أولئك الذين يستخدمونه.

والأسوأ من ذلك أن هذه الأشكال الرافضة تنتج في العالم الإسلامي استراتيجيات مضادة للتعبئة تغذّي الحركات الإسلامية مثلما تغذي الحركات القومية والشّعْبَوية، فضلاً عن قيامها بتشجيع اندماج هذه الحركات معاً. هكذا سعى صدام حسين طوال أزمة الخليج نحو التوفيق بين استراتيجية توسع إقليمي، بمصاحبة دعوة إلى تعبئة شعبية عبر قومية، وإلى ضم مفعول حرب بين دول، مع مفعول حرب تسعى لإثارة الشعوب ضد الدول. هكذا استثار صدام حسين الطاقة التي لا تنضب والتي تبرز في العالم الإسلامي من ازدواج عالمين لم يتم الربط بينهما إطلاقاً. الأول عالم الدول ذات الأراضي الإقليمية الخاضعة لجاذبية المبادىء الكونية، ثم عالم مسرح سياسي غير محدَّد إقليمياً وخاضع لبنى ثقافية باطنية النمو.

وتتماثل **الثقافة الهندية** مع الإسلام في توافقها بصورة سيئة للغاية مع مفهوم الأراضي الإقليمية. لقد تكوَّنت فكرة القومية الهندوكية الغامضة قليلاً من خلال التعارض مع الآخر، حيث أنها ترفض الاندماج مع ثقافة هندوكية لا تستطيع تصور ذاتها إلا باعتبارها **كُسْمُوجُونْيا** [علم في الأغلب أسطوري يبحث في أصل الكون]. ولم يكن هذا شأن الغزاة الأوائل، بل كان في المقابل شأن الفاتحين المسلمين ثم الغربيين. هذه العلاقة الثنائية بين نحن والآخر تنفتح بصعوبة على توكيد إطار أراضي إقليمية لا يتم تصوره إلا بصورة سلبية. وبعيداً عن هذه العقبات فإن العالَم الهندوكي لم يتكون اطلاقاً بطريقة متَّصلة: إنه عالَم طوائف وطبقات لا يصنع هويَّة إلا على مستوى فرق اجتماعية صغيرة؛ وعالم رَاجَات ظل لأمد طويل لا يتصور علاقة مع السياسي إلا على مستوى كيانات من الأراضي الصغيرة. ولم يشيد العالم الهندوكي إمبراطوريات إلا بصورة عرضية، ولم يمنحها قدراتها كاملة إلا بتدعيمها بنماذج ثقافية غير هندوكية، سواء كانت هذه النماذج بوذية (جمهورية مُوريا) أو إسلامية (الامبراطورية المَغولية) أو مسيحية (الإمبراطورية الهندية). وبعيداً عن هذه الإنجازات تتحقق الثقافة الهندية في نظام سياسي «مجرّي» يضم كيانات دينية واجتماعية وسياسية لا حصر لها يكوّن مجموعها عالماً أكثر منه أراضٍ، ويسمو فيه التنوُّع على الوحدة[٣٨].

وقد تكونت هذه الوحدة بالاسناد إلى قومية مستورَدة بطريقة تَلْفيقية إلى حد كبير سمحت لهويَّة هندوكية ثم هندية بالتوطد عن طريق الاستعانة بقواعد غربية. وقد تسببت

هذه «الاستراتيجية التلفيقية» في نجاح طوائف إصلاحية مثل **بْرَاهْمُو ساماج** [بيت الله] وبخاصة **آرْيا ساماج** التي قامت بإصلاح الهندوكية لتضفي عليها معنى *الوحدة* الذي استخدم كأساس للإعراب عن *القومية الهندية*: إذ استندت إلى *الڤيدا* [الكتب الهندوكية الأربعة المقدسة] ككتاب أوحد، وقامت بالتخفيف من نظام الطوائف، وباكتشاف مبادىء الهندوكية المؤسِّسة *لحداثتها الخاصة*، وبتعظيم شأن الآريين، وبالدعوة *إلى عصر ذهبي*[٣٩]. كانت الاقتباسات من الغرب ذات شأن أيضاً: كان **دَيانَنْدا سِراسْڤاتي** Dayananda Serasvati مؤسِّس رابطة *آرْيا ساماج الذي* حصل على تعليم بريطاني مرتبطاً بالوحدانية بشدة؛ كما كانت حركات المثقفين القوميين تغترف منذ البداية من فلسفة التنوير مبتغية تبني فكرة الدولة العلمية. وهذا كان هو شأن **هنري لويس ڤيڤيان ديروزيو** (١٨٠٩-١٨٣١) Henri Louis Vivian Derozio الفيلسوف الهندي-*البرتغالي* مؤسِّس حركة بنغال الفتاة، بل وبخاصة شأن **رامْ مُوهان رُويْ** (١٧٧٢-١٨٣٣) Ram Mohan Roy مؤسِّس رابطة بْرَاهمو ساماج: كان رويْ يعرف جيداً اللغات الفارسية والعربية والسَنْسكريتية والإنجليزية؛ ثم أصبح ممثلاً للإمبراطور أكبر الثالث في لندن، وكان يزور فرنسا بانتظام، ومؤمناً بالعقلانية التنويرية التي يبتغي نشرها في الهند عن طريق التعليم[٤٠]. بناء عليه فإن الانتقال من كسموجونيا لا تتصور سوى الغيرية إلى هوية تكوَّنت تدريجياً، ثم تناظر هذه الهوية مع *مساحة منتهية* قد تم نتيجة لاكتشاف النظام العقلاني الغربي الطامح إلى الكونية. ومن *السهل* اعداد قائمة تضم مواطن *هذا* الاكتشاف وهي: أفكار الوحدة ومذهب التوحيد، والرجوع إلى كتاب توحيدي، والانفتاح على العلم القادم من مكان آخر، واعادة توحيد الهيكل الاجتماعي، بل وأيضاً الشروع في دينامية إحيائية تغذيها موضوعات الشعب المختار أو الشعب الأقل حُظْوة، وموضوعات *العصر الذهبي* أو *الحداثة البديلة الجنينية*. هكذا، وفي مواجهة الحداثة الغربية تتجه **الإحيائية الهندوكية** -مثلها مثل الإحيائية الإسلامية- نحو نظام للمعرفة متمايز يعمل من خلال التفرقة بين الكوني والخصوصي. *إن الهوية* الهندية المتميزة من الآن فصاعداً عن الكُسْمُوجُونْيا المألوفة تتحول *إلى* هوية خاصة، منفتحة على العَقْلانية الغربية، كما ترتضي بالكونية الغربية الغريبة عنها تاريخياً: استناداً إلى هذه الخصوصية تضبح الهندية من بعد قابلة لتعيين هويتها والتوطن،

واستناداً إلى هذه الكونية يمكن لطريقة تحقيق هويتها أن تتخذ أشكالاً ذات معنى لدى ثقافات أخرى. ومع ذلك فالهندية تتسبب بهذه الوسيلة ذاتها في إعادة توظيف ثقافي يصبح أيضاً مصدراً للتعبئة ضد الآخر، ويمكنه من جديد ادأنة نظام الكونية. ويتضح ذلك من خلال تكوُّن حركات إحيائية هندوكية أصولية تعتبر الدولة والأراضي الإقليمية اقتباسات وبالتالي موضوعات يمكن تجريدها من الشرعية. وعلى ضوء هذا المنطق تصبح مرجعية الهويَّة – مثلما يَحْدُث في العالم الإسلامي– مجازفة غير مباشرة لعملية التعبئة: إذا كانت رابطة **آرْيا ساماج** قد استطاعت –استناداً إلى الهوية وإلى عقيدة سابقة للقومية– أن تجنِّد التجار الذين يبحثون عن وضع أفضل من وضعهم الطبقي، فإن حركة **الراشتْريا** المنتَسِبة إلى الأصولية الهندوكية قد تمكنت أيضاً من أن تضم داخل شبكة خلاياها السرِّية مجموعة من الفئات الاجتماعية المحْبَطة بسبب التحديث والتي انخرطت في شجْب الدولة–القومية.

هكذا يتسم مفهوم الهويَّة الهندية بشأن الأراضي الإقليمية بتوتر مزدوج: الأول يجعل مقاومة نظام ثقافي تتواجه مع مجهود التعميم الكوني المبذول من الآخر، والثاني يقيم تناقضاً بين استراتيجيات الفاعلين وفقاً لما إذا كانوا ينتفعون أم لا من عملية التجديد الثقافي الجارية بتأثير الغرب. ولابد وأن تتأثر الممارسات السياسية اليومية نتيجة لعدم الاستقرار المترتب على هذا التوتر، كما أن موقف الهند على المسرح الدولي يتأثر بنوع خاص بسبب الالتباس الذي يكتنفه: إن الجمهورية الهندية لا تستطيع توكيد ذاتها إلا باعتبارها وحدة واحدة تضم عالم الحضارة الهندية، كمايدل على ذلك مفهوم السيادة المحدودة الذي تتخذه تجاه **بُوتان**، أو موقفها الأكثر وضوحاً بكثير تجاه **النيبال**، أو كما يكشف عنه أيضاً تورطها في الدفاع عن قضية **التاميل**، وتعذر تصورها لحل وسط لمسألة **كَشْمير**. إن بعض المراقبين للمنازعات التي تمزِّق جنوب شرقي آسيا يصلون إلى حد أنهم يرون فيها تصادماً حرجاً بين الثقافات الإقليمية **الفِيتنامِية والكَمْبودِية**، فالأولى تعبِّر عن ذاتها بإعلاء شأن الحدود والحيِّز المتناهي، أما الثانية المتسمة بالتراث الثقافي الهندي فإنها تعتبر كل تحديد للأراضي الإقليمية بأنه «ذو مسام ومتغيِّر[٤١]».

التوحيد بالقانون

يصاحب **النظام المعياري** مبدأ الأراضي الإقليمية في نفس الاتجاه الكوني. فمن المؤكد أن القانون الدولي الذي تم تصوره في أوروبا منذ عصر النهضة قد شهد تقلبات ومناقشات وإعادة بحث عديدة. ويكشف تاريخ القانون الدولي، كما تكشف المحاولات المعاصرة لتجديده عن التفاوتات والتوترات المرتبطة بعملية اتساع نفوذه القسرية. إن عملية مولد القانون الدولي ذات دلالة في حد ذاتها. كان عصر النهضة يتحمل عبء الإصلاح الذي ينازع شرعية الدولة الوليدة، ثم في أعقابه عبء بناء خريطة لأوروبا يحل فيها تجمع دول متجاورة محل فرضية مسيحية موحَّدة، والانفتاح في الوقت نفسه على عالم يكرِّس بخاصة غزو المحيطات والأراضي البعيدة حيث استتبت ثقافات أخرى يجب التعايش معها، بل ويجدر أيضاً تبشيرها بالإنجيل. وعلى هذا كانت المجازفة هي محاولة تعيين الذات بالنسبة للآخر، والبحث عن ذات أخرى في مواجهته، واكتشاف الغَيْرية مع محاولة التوفيق بينها وبين نظام الكوني.

ويدل التزامن بين المجازفات عن توجهات قانون يبتغي أن يكون قانون تعزيز الدول وقانون تمجيد الطبيعة والعقل معاً. إن القانون الدولي هو قانون الدول صاحبة السيادة المتمسكَة بالمبادىء الطبيعية، ولهذا من البديهي أن تكون كونية: هكذا تكونت مدرسة **التُوماوية الجديدة** ومدرسة **ڤيتوريّا** Vitoria الدومينيكي بل وأيضاً اليسوعيّيْن **سوَارِزْ** Suarz [عالم اللاهوت الأسپاني ١٥٤٨-١٦١٤] **وڤاسكويز** Vasquez اللذين وجدا في إنشاء توما الأكْوِيني [الفيلسوف وعالم اللاهوت الايطالي ١٢٢٨-١٢٧٤] اللاهوتي جميع المسلّمات التي يمكنها التوفيق بين الدولة والعقل، وبين قانون الطبيعة والقانون العام، وبين القانون الطبيعي والمسيحية.

وتكشف عناصر الجدَل عن مجموعة قواعد لا يمكن اعتبارها بالية. كان **بَارتولوميه دولاس كَاساسْ** Bartolomé de Las Casas [راعي دومينكي أسباني ١٤٧٤-١٥٦٦] المبَشِّر لدى الهنود يطالب بالاعتراف بقانون دولي عام [قانون الأمم] يستفيد منه حتى ذلك الذي لا يعرف حقيقة الأناجيل. هكذا أسفر أول احتكاك كبير مع الحضارات يواجهه نظام بين-الدول عن التوجهات النفعية للقانون الجديد وهي: تحديد نظام معياري وحيد قادر على التوفيق بين تباين الثقافات، وقابل أيضاً للمواءمة بين الحق

في أن يكون ذاته والحق في التبشير بالإنجيل. وفي هذا فرض القانون الطبيعي [قانون ينبعث من الطبيعة البشرية ويساير تركيب الإنسان العقلي والنفسي والجسدي] نفسه كحجر الزاوية: إن القانون الطبيعي الذي يمحو الفوارق هو بالضرورة أوحَد لأنه خاصية الطبيعة الإنسانية، وهو في مقام أعلى من القانون الوَضْعي [قانون وضعته السلطات التشريعية في البلاد] المعترف له على وجه التحديد بوظيفة ادارة الطبيعة الإنسانية في حالتها الموجودة عليها، هنا أو هناك، في وقت معين من الزمن.

هكذا أسسَّ انتاج ڤِيتُورْيا قانوناً دولياً قابلاً للكونية بحكم جوهره. إذا ما كان كل شعب يمثل كِياناً غيْر قابل للاختزال، فمن الذي يستطيع النطق بالحق بين الشعوب غير قانون طبيعي وحيد معبرٍّ عن الحقيقة؟ وإذا ما كانت الحرية حقاً طبيعياً، فإنها تتلاشى في حالات تدنيها بوضوح في مواجهة الحق في الحصول على الحقيقة وبالتالي الحق في القول بالإنجيل وفي التبشير به: إنْ خُصُوصيّة الهنود حقيقة واقعة قبل أن تكون قانوناً؛ وبالتالي فإن طموحهم الطبيعي إلى الحقيقة يتفوق كحق على إرادتهم الافتراضية في حماية تباينهم. كذا يطرح الغزو الاستعماري مشكلة المحافظة على علاقات سلمية، لكن لا تستطيع هذه حجب الحق في الرفاهية وفي التنمية الذي يفترضه نشر الحقيقة.

وبناء عليه يوجد **نظام دولي** خاضع أولاً لحقيقة تفرض نفسها كقانون للطبيعة الإنسانية. ولا يدحض هذا القانون التجزّؤ إلى دول ذات سيادة، إذ يعتبر ڤيتوريا الدولة بأنها من مقتضيات قانون طبيعي يخلف حالة تفريد مؤذية. هكذا يكون التسلسل والتعاقب المتدرِّج واضحاً بين نظام طبيعي ونظام حقيقة ونظام دول، مع اسناد وظيفة إنجاز بناء النظام الدولي إلى الدول الأكثر تقدُّماً.

ويحمل تطور هذه البِنية القانونية دلالات هامة. لقد أدت صعوبة تحديد مضمون القانون الطبيعي وبخاصة صعوبة توفيقه مع مبدأ سيادة الدولة إلى تنصيب هذه السيادة كقاعدة أولى من قواعد هذا القانون. تؤكد ذلك أعمال ڤَاتِل التي طرحت المبدأ القائل بأن سعادة البشر تعتمد أولاً على سعادة وطنهم، وبالتالي على تعزيز الدولة: وعلى هذا فإن الفرد لم يوجَد إلا باعتباره رعيَّة للدولة، وقد فرضت الأخيرة نفسها كفاعل وحيد في العلاقات الدولية. ويؤدِّي هذا المفهوم واقعياً إلى إضفاء صبغة وضعية على القوانين الدولية، إذ لا ينشأ التزام في القوانين الدولية إلا لأن الدولة قد رضيت به وأقرته. ومع ذلك

فإن هذا الانزلاق الظاهر نحو المذهب الوضعي هو أمر خادع. أولاً لأن مبدأ سيادة الدول المعلَن لا يستطيع الانتساب إلى مبدأ طبيعي ولا إلى بنيَة وضعية: فالدولة كما سبق وأن رأينا لا تتعلق بفئة كونية ولا بنظام سياسي قائم تجريبياً في جميع الزمانيات وفي جميع الثقافات. ثم لأنه حين نتناول الوضعية بكامل منهجها فإنها تجعل فكرة القانون الدولي ذاتها غير فاعلة، إذ يجد هذا القانون ذاته محروماً من كل إلزام ومن كل عقاب.

لقد أمكن لهذه الطَّوْعية المطلَقة أن تتوافق مع بعض المرامي. ففي بعض السياقات، يمكن لمجتمع دولي غير منظَّم ومسْلوب من كل التزام أن يُرضِي مصالح بعض الدول التي تسعى نحو المحافظة على سيادتها، وتمتلك قوة قهرية كافية لتأمين هذه السيادة. ولهذا قام الاتحاد السوفييتي في زمن الحرب الباردة وزمن محاصرته بالانضمام بلا تحفظ إلى مثل هذه البِنية. فباسم مبدأ السيادة هذا قام الاتحاد السوفييتي بإدانة مشروعات حرية تنقل الأشخاص والأفكار بين أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية، وبرفض حقوق «الإذاعات الحرة» في البث في اتجاه أراضيه الخاصة. ومن وجهة نظر الوضعية القانونية الصارمة كان من الصعب تفنيد حُجحه. هكذا أظهرت هذه الحُجَج بأنه يمكن لمبدأ سيادة الدول أن يصل إلى حد اللامعقول، وبأن إقامة نظام دولي تمر عبر تحديد نظام للالتزامات يسمو قليلاً على سيادة الدول. لقد ساهم الوعي المسبَق بهذه الضرورة في إنعاش أعمال سن القانون الدولي: وقد لعبت **المِعيارية الكِلْسِنية***دوراً كبيراً في هذا الشأن غير أنها لم تستوفِ المطلوب، بمعنى لم تحدد المباديء المؤسِّسة للالتزام الدولي.

إن انتهاء الحرب الباردة واتمام إنهاء الاستعمار يعطيان دفعة جديدة لمذهب القانون الطبيعي. كما أن نكوص الإيديولوچيات في الشرق، والتخلي عن الأولوية الممنوحة لعلاقة القوة في تحديد العلاقات بين الشرق والغرب، وازدياد عدد الدول ذات السيادة تؤدي جميعها أكثر فأكثر إلى إعادة تصور المسرح الدولي على أساس الكونية. إن عودة

---

* **الكِلْسِنية**: نسبة إلى **هانز كِلسِن** Hans Kelsen عالم القانون الأمريكي النمساوي الأصل (١٨٨١-١٩٧٣). رائد المدرسة المعيارية النمساوية، وقد وضع نظرية في القانون عام ١٩٣٤ تنادي بأن النظام القانوني مؤسَّس على مجموعة من المعايير الأساسية المتسلسلة. وإننا مدينون له أيضاً بدراسات في القانون الدولي (قانون الأمم المتحدة عام ١٩٥٠) وفي الدستور النمساوي (١٩٢٠) -المترجم.

الأمم المتحدة إلى بأسِّها، ومعالجة أزمة الخليج باعتبارها عملية «شُرْطة دولية»، يؤديها «جنود القانون» تذكرنا بالعودة من جديد إلى اكتشاف قانون طبيعي مُعدّ لتنظيم العلاقات الدولية ولا يستطيع أحد التملص منه. من المؤكد أن فكرة سيادة الدول تظل مصونة، إذ لا تكون «العملية الشرطية» شرعية إلا إذا أجريت لمحاربة دولة خارج أراضيها. والمؤكد أيضاً أن طرق توقيع العقوبة تظل مريبة، لكن يلزم التسليم بأن الممارسات والخطابات تتشارك في منح فكرة قانون كوني قيمتها الأصلية كمبدأ يسوِّغ اجبارياً أية مبادرة دولية من جانب إحدى الدول. إن هذا القانون الكوني لايؤسس شرعية العمل على المسرح الدولي فحسب، لكنه يرسِّخ أيضاً فكرة المسرح الدولي الموحَّد، والمنسَّق حول قِيَم مشتركة حائزة على القبول العام. هكذا تصبح قدرة المجتمعات الغربية على انتاج هذه القيم، وعلى إبرازها باعتبارها كونية وشاملة، وعلى نشرها أو فرضها، هي العلامة الأكثر وضوحاً على نزوع النموذج الغربي نحو أن يكون كونياً.

وتمثِّل هذه العملية إحدي المجازفات الكبرى للعلاقات الدولية المعاصرة. ويدور جدَل بشأن إمكانية تحقيقهابين أولئك الذين يراهنون على تهدئة المنازعات، ويرون أن إضفاء سلطة قضائية على المسرح الدولي ليس مجرد مسعى صنعته ظروف مواتية فحسب، وأولئك الذين على العكس يستمدون من تزايد النزاع شمال-جنوب الاعتقاد بأن اختلاف المعايير بين ثقافة وأخرى يصل إلى حد يجعل من غير المحتمل إنشاء قانون دولي يعتبره جميع الفاعلين كونياً[٤٣].

ويشير تحليل الظروف التي في ظلها تكوَّن قانون دولي عبر ثقافي إلى تعقُّد هذا الجدل وصعوبة البت بين الدعوتين. فمن المؤكد من ناحية أنه منذ قبل عصر النهضة بكثير وقبل تكوين قانون دولي واضح، أقيمت معاملات وحدثت تفاعلات بين مختلف الثقافات ساعدت على إنشاء نظام معياري بطريقة تجريبية ونفعية. لكن من ناحية أخرى من الصحيح أيضاً أنه في معيّة العصور الحديثة والمعاصرة ازداد نفوذ القانون الدولي الوارد من الغرب والطامح إلى الكونية، وقد أعقبته علاقات سيطرة مما ساهم في تكاثر الالتباسات وفي تجميد هذا القانون داخل هوية ثقافية أحادية.

وإذا ما بحثنا إنشاء **الإمبراطوريات الإسلامية** وتوسُّعها، يمكننا في الواقع ملاحظة أنه منذ القرن الأول الهجري جرت ممارسات عديدة تنم عن تكوُّن قانون دولي.

لقد عقد النبي محمد معاهدات مع يهود المدينة ومع المسيحيين في العَقَبة؛ كما أن الخليفة عبد الملك [الخليفة الأموي ٦٤٦-٧٠٥م.] تفاوض مع بيزَنطة، وتم افتتاح سفارات منذ وقت مبكر في «روما الشرق»، وفي بلاد فارس، ولدى الملك شارْل الأول [ملك الافرنج ٧٤٢-٨١٤م.]. ومهما كان طموح الإمبراطورية إلى الكونية، فإن اندراجها في عالم يتواجه مع **«دار الحرب»** أي دار المسيحية، يجعلها تعتبر ذاتها أراض إقليمية: كانوا يصدرون تصاريح لدخول الإمبراطورية إلى المحاربين غير المسلمين، كما كان التجار الأجانب يدفعون المكوس عند دخول الإمبراطورية.

وعلى نفس المنوال وفي ظل حكم أسرة هَانْ أرسلت **الإمبراطورية الصينية** منذ القرن الثالث السفراء إلى مملكة **فُونان** [كَمبوديا] حيث أجروا فيها اتصالات مع إمبراطورية **الكُوشان** [أفغانستان وشمال الهند]. وفي القرن التالي نجد سفارات عديدة تمثل **الممالك الهندية وسيلان** لدى **نانْكِن** [عاصمة الصين سابقاً ٣١٧-٥٥٧م.]. لقد أقام **آل كَاوْ-وِي** [أسرة حاكمة صينية ٣١٧-٥٣٥م.] أيضاً علاقات ديلوماسية مع اليابان ازدادت توطداً خلال القرنين التاليين، بينما قام **السَاسَانيون الفُرس** بارسال السفراء لدى **آل تانْج** [أسرة حاكمة صينية ٦١٨-٩٠٧م.]. وفي نهاية القرن الثامن تم توقيع معاهدة تحالف بين **الساسانيين والعبَّاسيين** لحماية أنفسهم ضد **التِبتيين**[٤٤]. وبعد مضي زمن، وفي القرن الرابع عشر تعاقب السفراء من خلال عمل ديلوماسي حاذق بين **الصين واليابان** لتنظم العلاقات العاصفة بينهما بسبب تزايد أعمال القرصنة.

ولا ريب بأننا لا نجد خلف هذه البِني قانوناً دولياً مكتملاً. إن فكرة المعاهدة ذاتها تُبرز العديد من الالتباسات حين نعرف مثلاً بأن الفقهاء المسلمين يعتبرون المعاهدات حالات تقتضيها الضرورة ولا تنشيء سوى التزام مؤقت لا يدوم في أي حال أكثر من عشر سنوات. إن حُجَّة الضرورة كبحت فرضية العقوبة ذاتها وسلبت النظام الدولي من أي أساس ذي قيمة. في الواقع أننا شهدنا قيام ممارسات دولية خالية حتى من المباديء أو القواعد الأولية «*Pacta sunt servandaå*». وفيما يتعلق باندراجهم في نظام دولي، كان الفاعلون يستندون إلى سيادتهم الكاملة متصورين بأنه نظام تجاور بين كيانات يلزم في داخله الاتصال مع الآخر.

لقد بدأ التدرب على النظام الدولي الذي يجدر الاندراج ، بل وحتى الاندماج فيه،

حينما ظهرت علاقات السيطرة في وقت لاحق. كانت أول معاهدة تحالف تعقدها الإمبراطورية العثمانية على أساس واضح بأنها معاهدة بين دول، هي المعاهدة التي ربطت بين سليمان القانوني [الامبراطور العثماني] وفْرَانْسوا الأول [ملك فرنسا]، إذ اعتبر السلطان العثماني ملك فرنسا نداً له وعقد معاهدة لأمد طويل متخلياً بذلك عن حجة الضرورة التي كانت تُطْرَح عادة. غير أنه بعد قليل كانت المعاهدة المعقودة تتعلق بإقامة نظام للامتيازات لصالح فرنسا عام ١٥٦٩ ثم لصالح بريطانيا عام ١٦٠١: هكذا ومنذ التصرفات الأولى لبناء نظام دولي متكامل، أدى منطق السيطرة إلى قلب أوضاع مبدأ حق الدول الطبيعي في السيادة وفي المساواة فيما بينها. وعلى نفس المنوال فإن أول معاهدة سلام أنشئت وفقاً لنموذج القانون الدولي الموضوع حديثاً تم فرضها على السلطان العثماني في سياق هزيمته: كانت معاهدة تزيتڤا تُرُوك المعقودة عام ١٦٠٦ أول معاهدة تتناظر مع المقتضيات الشكلية لوثيقة موقَّعة بين دول، ولم تتخذ -كما كان يحدث من قبل- شكل أمر صادر من السلطان إلى الولاة التابعين له بالالتزام بالاتفاقيات الدولية التي وافق عليها شخصياً. وفي الوقت ذاته استمرت الدول الغربية طوال القرن التاسع عشر في عقد الاتفاقيات مباشرة مع بعض حكومات الإمبراطورية، كما أنها حثَّت الباب العالي بخاصة على التعامل مع الرعايا غير المسلمين عن طريق وزارته للشئون الخارجية[٤٥]. ونجد نفس التوجُّهات ذاتها في حالة بلاد فارس التي عقدت خلال القرن التاسع عشر سلسلة متوالية من المعاهدات مع بريطانيا تمخَّضت عن إقامة نظام للامتيازات، والتخلي عن السيادة على ثروات طبيعية أو منشآت عسكرية، والحد من استقلال الدبلوماسية الفارسية مثل منع أي أوروبي غير بريطاني من عبور الأراضي الفارسية للوصول إلى الهند (١٨١٤).

وتكشف طريقة اندماج الصين في النظام الدولي بوسيلة أخرى عن أهمية مفعول تأرجح تعميم القانون الدولي المصنوع في الغرب وظروف استخدامه. لقد رأينا أن اكتشاف الصين للغَيْرية قديم العهد للغاية إذ كان مصاحباً لتكوُّنها كإمبراطورية. وقد تمت مأسَّسة نتائج هذا الاكتشاف وجعلها رسمية فيما بعد، حينما لم يعد الأمر يتعلق بالتجاور مع الآخر، بل بتحديد المجال الخاص، وبتعيين المعايير التي تحدد ارتباط الذات بالمركز، ومعنى الحدود، وكذلك الالتزامات المتبادلة التي تربط الذات مع الآخر. إن عهد أسرة

المانْشُو [أسرة حاكمة من منشوريا وغزت الصين في القرن السابع عشر] كان من هذه الناحية أكثر أهمية لا سيما وأنه رسَّخ الصين في جغرافيتها الراهنة، كما أن فتوحات القرن السابع عشر وضعتها مباشرة على اتصال بفاعلين آخرين يسعون إلى الاندماج في نفس المنهج التفاعلي ويحاولون الحصول على أراضٍ إقليمية محدَّدة.

لقد تم هذا الارتباط الأول للصين بنظام دولي في سبيله إلى العَوْلَمة، بطريقة هجينة لا تتناظر مع القانون الدولي إلا نسبياً. ووجدت الأراضي الطرفية المندمجة مع الصين وقتذاك نفسها تحصل على هويَّات متباينة، مغايرة لمنهج الدولة بصفة أساسيَة، مما كان نذيراً باندماج الصين الملتبس في العلاقات الدولية: هكذا كانت **مَنشوريا** أراض خاصة مملوكة لأسرة مانشو الحاكمة في پكين؛ ولم تندمج **مُنْغُوليا** مع الإمبراطورية إلا بتأثير علاقات الوفاء الشخصية القائمة بين رؤساء القبائل والإمبراطور المانْشُوِي. وتميزت **التِبِتْ** بأنها مركز إشعاع ديني تحت حماية صينية تهدف إلى التخلص من مخاطر وصاية منغولية. وكانت الممالك الطرفية (**النِيبال، وبورما، وسِيام**...) في حالة خضوع؛ في حين حصلت **سِينكْيانج** (أي «الأرض الجديدة») وحدها على وضع أرض محتلة تدار عسكرياً وتندرج بوضوح في منهج القانون الدولي. هكذا تكونت الصين كفاعل دولي وفقاً لممارسات تُعتبر امتداداً لمنهج إمبراطوري عمره ما يقرب من عشرين قرناً. والحاصل أنها لم تقدِّم سوى تنازلات قليلة للقانون الدولي الذي كانت تجهله إلى حد كبير؛ وأنها قد شيَّدت نفسها أولاً كنظام إقليمي مستقل ثم كفاعل محتمل في النظام الدولي. ويُعتبَر ما سبق ذكره بشأن الصين عنصراً محورياً في تاريخ لا يزال يساهم في تفسير خصوصية الصين كفاعل هجين في العلاقات الدولية، وفي تفسير هويتها الإمبراطورية الكائنة حتى اليوم، وتعقُّد علاقاتها مع جيرانها الڤِيتناميين والبورميين أو الكوريين، وفي الإجمال تفسير تلاؤمها مع القانون الدولي الذي لا يزال نسبياً للغاية[٤٦]

وتزداد نسبة عدم التلاؤم هذا لاسيما وأنه قد بدأ وتواصل -كما حدث مع الإمبراطورية العثمانية أو فارس- على أسس غير عادلة ومتناقضة إلى أقصى حد. فقد التقت الصين لأول مرة مع القانون الغربي من خلال المعاهدات التي وقِّعت عام ١٦٨٩ بمدينة **نِرْشِنْسك** [سيبريا الشرقية] لتسجيل التقدم الروسي المتدرِّج داخل سَيبِريا ولتثبيت الحدود الفاصلة بين الصين وروسيا. ومن الأمور ذات الدلالة أنه تمت ترجمة وثيقة

المعاهدة إلى لغات عديدة، هي لغات المتعاقدين بل وإلى اللغة اللاتينية أيضاً. واشترك في المحادثات هولنديون لعبوا دور الوسطاء، ويسوعيون أنجزوا عملاً هاماً هو وضع صورة الاتفاق. هكذا تكون الصين قد انضمت إلى النظام القانوني الدولي المصنوع في الدول الغربية لكي تقوم بتحديد علاقاتها مع إمبرطورية أخرى ولترسيخ عملية غزو. وامتد انضمام الصين عن طريق تزايد المبادلات الدبلوماسية التي بدأت منذ النصف الأول من القرن السابع عشر، بل واتسع نطاقها بعد معاهدة نرشِنْسك على وجه التحديد، إذ أعقب الروس البرتغاليون والهولنديون. ومع ذلك فقد كانت معاهدات غير متكافئة تلك التي جعلت ارتباط الصين بالنظام الدولي أمراً مألوفاً. هكذا كانت معاهدة **نانْكِن** الموقَّعة عام ١٨٤٢ تمثل العقوبة القضائية لحرب الأفيون الأولى، وذلك بمأسَّسة التخلّي عن **هُونغْ كُونغْ** لبريطانيا، وبفتح عدد من الموانئ التجارية، وبإدخال تعديلات في النظام القضائي الداخلي في الإمبراطورية الصينية، وبالاعتراف بحق الحماية للرعايا البريطانيين الموجودين داخل الإمبراطورية. إن معاهدة **تيانْجين** (١٨٥٨) واتفاقية **بِكين** (١٨٦٠) تمزجان إنشاء بعض مؤسَّسات القانون الدولي العام - مثل فتح القنصليات- مع تشديد بعض الأحكام الظالمة التي تحصل على مباركة القانون، بالرغم من تناقضها المباشر مع مبادئه الأساسية: وُضعت إدارات الجمارك الصينية تحت مسئولية أجنبي، وتم منح امتيازات جديدة، إذ حصلت المنسوجات البريطانية على إعفاء من الرسوم الجمركية، وأمكن للأساطيل الأجنبية الملاحة بحرية في شبكة الأنهار الصينية. وقد تأكد هذا التوجُّه في عام ١٩٠٤ بتوقيع معاهدة **شيمونوسكي** [مدينة باليابان] التي وضعت قيوداً أشد قليلاً على السيادة الصينية لصالح اليابان في هذه المرة[٤٧].

وبالإجمال كانت الشكليات موضع اعتبار إلى حد كبير: تطابقت المعاهدات مع الإجراءات المنصوص عليها في القانون؛ وبدأت إقامة سفارات دائمة وحل نظام تكامل دولي محل نظام التجاور القديم. بل حدث ما هو أفضل، فقد تم تعميم القانون الدولي الغربي، وجرى قبوله والاعتراف به كطريقة لتنظيم العلاقات الدولية من جانب الشركاء غير الغربيين. ومع ذلك فقد تمخض منطق الكونية هذا عن ثلاث نتائج. أولاً توحيد النظام الدولي وتشييده حول مركز يزعم العالم الغربي بأنه يمثله لا سيما وأنه يُنتِج معاييره. والنتيجة الثانية هي تماثل النظام الدولي وفقاً لعملية تدفع الفاعلين الدوليين نحو

الاصطفاف حول شكل نموذج الدولة وممارساته، وأخيراً إضفاء الشرعية على العلاقات غير العادلة وعلاقات التبعية بفضل تعميم ممارسات المعاهدات التعاقدية: في الواقع أنه يتم تدعيم عدم المساواة والتبعية على المستوى الرمزي لأنهما ينتُجان أيضاً وفقاً لإرادة الأطراف المتعاقدة، وبالتالي نتيجة لممارسة الأطراف لسيادتها.

بِناء نظام «بين-الدول»

من المحتم أن يكون لتعميم النظام المعياري هذا أثراً على ممارسة العلاقات الدولية ذاتها يؤدي إلى نشر النموذج الكامن في منهج الدولة. ومن هذا المنظور اكتسب النموذج **الهوبْزي** [نسبة إلى الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز ١٦٣٨-١٧٠٩] على المسرح الدولي نفس الجدوى التي اكتسبها على كل من المسارح القومية: تتلاقى الممارسة والقانون عند التقاطع بين مبادىء الأمن والسيادة. إن النظام الدولي السائد بعد معاهدتي ويستفالي [١٦٤٨م.] يكرِّس في بداية الأمر تحويل منهج العنف من نظام الخصوصي إلى نظام الكوني: لم يعد مشروعاً استخدام العنف لدوافع دينية؛ ومع ذلك لا يُستبْعَد التجاء الدول إلى استخدام العنف طالما أنه شرعي، بمعنى توافقه مع مزاولة كل دولة لسيادتها. تمخض تملُّك الدولة للعنف الدولي هذا عن نتائج عديدة سواء على المستوى الداخلي أو على المستوى الخارجي[٤٨]. فهو يمثِّل بالنسبة لمنهج الدولة في العمل الداخلي مستودعاً ثميناً لتعبئة الموارد ولإضفاء الشرعية، إذ يُعتبَر تفاقم التهديد الخارجي مصدَّراً متميِّزاً لتنشيط الولاء. وقد تكشَّفت فعاليَّة هذا المنهج مما جعله يعمّ ويُستخدم كأداة لترسيخ الدولة والنظم القائمة داخل المجالات غير-الغربية، ومن الأمثلة الدالة على ذلك عمليات **الهند** العسكرية تجاه جُوا، و**إندونيسيا** تجاه جزيرة تيمور، و**المغرب** أثناء المسيرة الخضراء، أو **الأرجَنتين** تجاه جزر فُوكْلاند. غير أنها لم تلق نفس النجاح. وفي كل حالة من هذه الحالات كانت التعبئة ترفع من شأن مرجعيات الدولة-القومية، والأراضي الإقليمية، والمواطنة لدى المحكومين وتنشرها بينهم. والحاصل أنها كانت تنشر مجموعة كاملة من القواعد التي تدفع النظم السياسية المتنوِّعة الأصولِ نحو الاندماج في نظام دولي. لقد أدى تملُّك الدولة للعُنف على المستوى الخارجي إلى توجُّه النظام الدولي نحو استبْعاد الحرب الخاصة: إن عقد هوبْز الاجتماعي الذى يحقِّق تملك الدولة للعنف داخل المجالات

الوطنية ذاتها، يؤكِّد على المستوى الدولي تحريم جميع أعمال العنف التي لا تصنعها الدول. هكذا كانت القَرْصَنة غير مقبولة إلى أن تم اجتثاثها باتفاقية لاهاي عام ١٩٠٧. ونفس الشيء ينطبق على الحرب الأهلية التي لا يمكنها الحصول على وضع دولي لأنها لا تدور بين دول، كما أن الدبلوماسية القائمة بين الدول مضطرة إلى تجاهلها كموضوع وكمجازفة. إن الإرهاب ذاته لا ينزع نحو الارتباط بالممارسة الدولية: فالدولة التي تواجه هجوماً أو تهديداً من جانب مجموعة إرهابية لا تستطيع التفاوض ولا التعامل مع هذه المجموعة دون المخاطرة بدحض الصيغة المؤسِّسة لشرعيتها الخاصة. وكذا يتم في جميع المناسبات التمسُّك بقُدْسيَّة مبدأ التفاوض بين دولة وأخرى، وذلك حتى في حالة استخدامه كساتر كتوم للشروع في مفاوضات سرية بين إحدى الدول وبين مجموعة إرهابية.

فضلاً عن أن هذا التكاثر لنموذج الدولة-القومية يتغذَّى على مفارقتين تصبحان أساساً للممارسات الأكثر فعاليَّة للتبعية: مفارقة الافتراض القانوني **بالسيادة**، ومفارقة حكم **القوة**. تنبثق المفارقة الأولى من مبادئ العلاقات الدولية المعاصرة الأكثر توطداً. لا يمكن للنظام الدولي أن يتكون إلا من دول ذات سيادة تعكس هويتها القانونية هوية الدول الغربية، ويتم تكريسها بانتمائها إلى منظمة الأمم المتحدة. وفي ظل مجهود التعميم هذا يتم وضع مجمل البنية المعيارية الدولية في خدمة تأكيد سيادة كل دولة وتثبيت حق وواجب الحماية المنبثقان عن هذه السيادة. وتعود مفارقة افتراض سيادة الدولة إلى حقيقة أن هذه الدول لا تستطيع، بحكم تعريفها، إلا المحافظة على سيادة وهمية. إن هذه الدول ذات القدرات الضعيفة، والغير مزودة بالوسائل اللازمة لتنفيذ عقد توماس هوبز في المجال الداخلي، تتكون من مساحات اجتماعية مشتَّتة، ونجدها محرومة من مجتمع مدني وحيد ومنظَّم، ومجزأة بسبب التكافلات الجَمْعية القوية، كما لا يتم اللجوء إليها للحصول على خدمات أمنية إلا بصورة ضعيفة للغاية. إنها دول ضعيفة في مواجهة مجتمعات قوية وفقاً للتعبير الذي استخدمه **جويل ميجدل**[٤٩] Goël Migdél. وعلى نقيض هذا الوضع، يقوم النظام العالمي بتوظيف جوهر منابعه المعيارية وممارسته السياسية من أجل المحافظة على الشخصية القانونية لكل دولة: إذ يدحض النظام العالمي أي تعديل في حدود الدول، ويقيم مبدأ عدم التدخل واحترام سيادة الدول كأساس لكل عمل دبلوماسي، ولا يعترف لأي مُحاوِر بأنه شريك في المفاوضات إلا الحكومات الشرعية للدول، كما أنه يوازن ضعف

القدرات الداخلية للدول بصيانة قدراتها الخارجية بل وبتنشيطها. وسواء كان الأمر يتعلق بلبنان، أو بإثيوبيا، أو تشاد، أو أنجولا، فإنه يتم تعويض قصور أو انعدام شرعية المركز السياسي، وصورية سلطته أو تزعزعها، بإضفاء الشرعية الدولية على هذا المركز بسبب هويته كدولة فاعلة[٥٠].

وبذلك ندرك أسباب تغذية حكام النظم السياسية غير-الغربية لهذا التناقض، إذ يجدون في التوافق مع نموذج الدولة ومع القانون الدولي ضماناً قيِّماً لبقائهم في السلطة. إن تاريخ تشاد الذي يعكس تاريخ «دولة محاربة» حيث التنافس من أجل السلطة يمر عبر التعارك الجَمْعي [القَبَلي] الدائم الذي استقرأه ابن خلدون، يذكِّرنا بالتحول الكبير في خطاب شخصياتها السياسية حين يصلون إلى الحكم. فإنهم يظهرون حينذاك احتراماً بالغاً للقانون الدولي الذي يتباين مع نشاط حرب العصابات الذين ألفوا ممارسته خلال وقت سابق. وعلى نفس المنوال، أمكن للحكام العراقيين المجاهرة بنقد «القانون الدولي الاستعماري» المؤدِّي إلى إدانة غزوهم للكويت، كما جاهروا في الوقت نفسه باحترامهم البالغ لنفس هذا القانون الذي سمح لهم بتعزيز سيادتهم في مواجهة تمرُّد الأكراد. إن حركة الدول غير المنحازة ذاتها، تقوم بوضع مبدأ سيادة الدول في قلب المواقف التي تتخذها، بالتوازي مع مجهوداتها المبذولة لإدانة ممارسات التبعية والتحرر منها .

وتلقى هذه المفارقة في ذات الوقت تحبيذاً من دول الشمال التي تنتفع منها بيسر. إن مبدأ السيادة الكائن بصفة مطلَقة في إطار الدولة - القومية يتجه نحو المحافظة في العالم غير الغربي على ما يسمِّيه **روبرت جاكسون** Robert Jackson «شبه-دول» أو «سيادة سلبية[٥١]». إذ يزيد من تفاقم آثار الفارق بين مركز النظام الدولي وأطرافه، ومن تفاقم الظروف التي تجعل من الضروري ممارسة علاقات تبعية حقيقية. ومن منظور سير العمل الداخلي في المجتمعات الطرَفية فهو يُعَجِّل عمليات تحللها، بمعنى يعيد تنشيط الأساليب القَبَلية والجمعية التي تستفيد منها المذاهب الدينية وسلطات الأعيان، مع توطيد الأقليات الثقافية. ويؤدي هذا المزيج إلى تقليص مجال سلطة حكام الدولة، وفي نفس وقت زيادة نزوعهم نحو تنصيب أنفسهم كموالين لدولة المركز. والأرجح أن الأكثر خطورة هو أن تجزيئ المجتمع المدني يُحوِّل التنمية الاقتصادية إلى مصدر للتصادم وللمزاحمة، وفقاً لأسلوب يزيد من ضعف الدولة الطرفية، وبالتالي من تعزيز تبعيتها. في الواقع أن هذا

التناقض كائن إلى حد كبير في مضمون الفكرة الوهمية تماماً بأن نظام **«بين-الدول»** هو نظام **«بين-الأمم»**، بمعنى أن التقسيم إلى وحدات ذات سيادة يتوافق في الواقع مع التقسيم بين وحدات مدركة لهويتها القومية، وفقاً لطريقة تجعل العلاقة بين السيادة القومية وسيادة الدول علاقة متعدية. الواقع أن العلاقة بين هاتين الفئتين في سياق المجتمعات غير-الغربية هي علاقة غير متعدية وتتمخض عن العكس، أي عن ربط كونية نموذج الدولة بدينامية العلاقات الدولية وحدها.

يضاف إلى ذلك أن المفارقة تتفاقم بسبب صورية نقل مبدأ السيادة ذاته إلى المجال الدولي. فإنه بموجب هذا المبدأ لا يوجد مصدر للسلطة خارج الدولة ذاتها التي تصبح إذن الحائز النهائي على جميع وسائل القَهْر. وليس لفرضية السيادة معنى في مجال العلاقات الدولية إلا بوجود شرطَيْن بديلَيْن هما: إما أن تكون الدول في حالة مساواة تامة في القوة، وإما أن تكون منتِّجة لأوضاع معيارية ومؤسَّسية تسمح بالتحكيم في خلافاتها. وتقوم الصيغة الثانية مقام التخلي عن السيادة، وبذلك تبدو بأنها مناقضة فضلاً عن كونها لم تتحقق واقعياً على الإطلاق. ومن الواضح أن الصيغة الأولى خيالية تماماً إذ أن عدم التساوي يسود في الواقع بين الدول. وحين يتسبب عدم التساوي في خلق حالات المنافسة الدولية، فإنه يعزز على نحو ظاهر التفاوت بين التأكيد القانوني بالسيادة وبين طرق تحقيق السيادة على مستوى الحقائق الملموسة. وفي هذا السياق يصبح المبدأ الشرعي هدفاً مثالياً تسعى النخب السياسية في المجتمعات النامية نحو استخدامه كأداة لنقد النظام السياسي الحقيقي: إن كونية الدول ذات السيادة والمتساوية تفرض ذاتها كمبدأ يلتقطه الفاعلون القوميون خارج الغرب لإدانة حالة عدم المساواة؛ وهكذا تتحول السيادة من مبدأ ذاتي متصل بالتاريخ الغربي، إلى مبدأ تم تعميمه بفعل استراتيجيات المنازعة ذاتها.

وتعود **مفارقة حكم القوة** إلى حقيقة أنه في سياق ضعف المؤسَّسات تصبح المجابهة بين الدول القوية هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن تصورها للمنافَسة، في حين أنها- بحكم تعريفها- لا تعني إلا عدداً قليلاً من الدول. ولا يترك للدول الأخرى سوى ممارسة تحديد طريقة بديلة للتعبير السياسي غير مخالفة لقواعد اللعبة، وإلا فإنه يمكن ادانتها بالانحراف أو بأنها تُحدِث إخلالاً خطيراً بالأمن.

ومن هذا المنظور اندرجت الحرب الباردة في هذا النموذج باحكام، إذ بتكريسها لتوازن الرعب جعلت من تحييد القوة فيما بينها وسيلة للتصديق على ممارسة مبدأ السيادة في التطبيق. وقد أدى النزاع بين الشرق والغرب الذي انشطر إلى نزاع بين دول وبين إيديولوچيات إلى تأكيد هذه الحقيقة، إذ أثبت بأنه لا يمكن لمجابهات التدفّقات الإيديولوچية في نهاية الأمر أن تقلب أوضاع احترام السيادة المتبادل. وحينذاك كانت المجادلات ذات معنى، حيث أنها سمحت في ظل منافَسة متحضِّرة بين دول تسعى نحو أقصى مزايا فردية، بأن تظهر نقطة اللاعودة التي يصبح عندها هذا المسعى غير مقبولاً من الآخر، وبدءاً من أية درجة تكون مصالحه الحيوية قد تحققت. وبايجاز، كان يوجد خلف توازن القوة هذا تأكيد مضمَر بالمساواة بين الدول يحقِّق لفرضية السيادة الحصول على مغزاها: في نهاية الأمر لم يكن من الممكن حدوث شيء غير مقبول لدى الآخر، وبذلك كان كل من الطرفين صاحب سيادة، ويشارك حقيقة في كونية الدولة.

وقد أدى انتهاء الحرب الباردة وتفسُّخ الصراع بين الشرق والغرب إلى زعزعة هذا النموذج بشدة، على الأقل بانتزاع كونيته. وتشير فرضية الصراع بين الشمال والجنوب الآن - مَهما كانت بدائيتها- إلى الصعوبات المرتبطة باستخدامها: إذ من الممكن نشوب صراع قوة فيما بين دول منتمية للجنوب، مثلما تكشفه لنا الحروب بين إيران والعراق، وبين المغرب والجزائر، أو بين الهند وباكستان؛ ولا يمكن إطلاقاً حدوث مواجهة بين دولة من الجنوب وأخرى من الشمال بسبب صراع قوة. كذلك، يمكن لنمط الصراع الأخير أن يتخذ -بالتبادل أو بالترابط- شكلين مخالفين تماماً لمنهج «بين-الدول»: ذلك إما باللجوء إلى أساليب عمل بعيداً عن الدولة، مثل الإرهاب، وإلى تعبئة التكافلات عبر-القومية، أو باحداث تعارض بين الدول وشعوبها؛ وإما باللجوء إلى أشكال من الحروب التي بدلاً من أن تضع دولاً في مواجهة بعضها البعض، تتجه نحو المسرح العالمي لاحداث مجابهة بين مهيمِنين ومهيمَن عليهم، يقود الصراع نحو حرب «تنازعية».

وتعتبر هذه العملية مبتَدِعة لأنها مضادة للدولة بوضوح، وتُعرِّض للخطر ما يؤسِّس في النموذج التقليدي كونية الممارسات الدولية وهو: احتكار استخدام العنف بواسطة الدول وحدها، وإقرار أولوية علاقات ولاء المواطنة على شبكات التكافل عبر-القومية، واقتصار لجوء الدول إلى القوة على هدف حماية مجال سيادتها أو لتحديد هذا المجال.

والحال أن الصراعات المنتشرة في الجنوب تنزع نحو تركيب عناصر من هذا المنهج مع عناصر تنتمي إلى نقيضه، كما يوضح لنا سياق القلاقل والحرب المميَّز للقرن الإفريقي منذ عدة عقود[٥٢]. وتتكشَّف الحرب هناك بأنها قبل أن تكون مجابَهة بين دول فهي تتعلق بمأثور ممتد منذ القدم ينظم العلاقات بين أعراق وقبائل وعشائر، تدل عليه علاقات التصارع قديمة العهد بين **التيجريين والأمْهَرّيين** داخل إثيوبيا، بل وبين **الإثيوبيين والصوماليين والعفار وقبائل عيسى أو أورومو**، وأيضاً بين **الإثيوبيين والبدو الإريتريين المسلمين**. ونجد العديد من هذه الصراعات تسمو إلى حد كبير فوق بِني الدولة وفوق الانتماء لها: لقد تحالف التيجريون مع إيطاليا أثناء غزوها لإثيوبيا. وفي خضم الصراع بين الصومال وإثيوبيا بشأن **الأوجادين** تحالف العيسويون الصوماليون مع إثيوبيا للمحافظة على حق وصولهم إلى مراعيهم. واستغلت اديس ابابا التعارض بين الأعيان المسلمين والعبيد المسيحيين، واستفادت من المنافسات العشائرية لكي تحتوي الاريتريين المطالبين بالاستقلال... لكن جميع هذه الصراعات تعبِّر عن ذاتها في نفس الوقت من خلال العلاقات بين الدول: فقد سعى الرئيس **سياد برِّي** [رئيس الصومال سابقاً] أثناء صراعه مع إثيوبيا إلى التحالف مع الاتحاد السوفييتي؛ وحينما واجهت الصومال مصاعب اقتصادية خطيرة للغاية انضمت إلى الجامعة العربية في عام ١٩٧٤ لكي تستفيد بخاصة بمساندة العربية السعودية الاقتصادية والمالية. وحين تخلى الاتحاد السوفييتي عن الصومال لتفضيله اللعب بالورقة الإثيوبية، اضطرت الصومال إلى طلب حماية الولايات المتحدة، في حين أن **النجاشي** [إمبراطور الحبشة سابقاً أي إثيوبيا حالياً] كان قد منح الأمريكيين قاعدة **جانياو** الاريترية مع تقاربه في الوقت ذاته إلى الاتحاد السوفيتي، والصين، ومصر الناصرية، والعربية السعودية. بل لقد اتخذت **كوبا** وبعض الدول العربية المبادرة للوساطة وفقاً لقواعد القانون الدولي.

ويتطابق هنا أيضاً مستويان، دون أن يكون لهما مع ذلك نفس الوضع: الأول المستوى الاجتماعي حيث نهتدي إلى جميع مكوِّنات فاعلية تُفسِد نموذج «بين-الدول» لكي تستبدله بقواعد أخرى؛ ثم المستوى المؤسَّسي حيث نلاحظ العكس، إذ تقوم سياقات الأزمة بتنشيط أساليب التفاعل بين الدول. ويتم هذا التفاعل سواء على المستوى الداخلي حيث تحاول الدول الانتفاع من الخصومات الجَمْعية، أو على المستوى الخارجي حينما

تسعى دول الجنوب للحصول على وسائل لتعويض عدم شرعيتها أو قصورها من خلال التحالفات، أو بالاندماج في منظمات دولية. هكذا نلتقي هنا مع منهج مشابه لمنهج النخب السياسية التي كانت تسعى من خلال التراصف مع نموذج *الدولة إلى الحصول على* وسيلة لتصويب ضعف *سلطتها على المحكومين*: وتكون *المفارقة في السياسة الخارجية* أكثر ظهوراً طالما أن تسابق عواهل مجتمعات الجنوب نحو إنشاء الدول وتوسيع سلطاتهايفرض نفسه باعتباره تجاوزاً للتوترات وللتناقضات القائمة بين النظام الدولي «المُمَأسَّس» وبين *الفعاليّات* الاجتماعية الداخلية.

مجتمعات مدنية متعذرة *الوجود*

إن شدة تنوُّع هذه الديناميات تتباين، هنا أيضاً، مع مسلّمة *العمومية التي* تنسِّق مفهوم المجتمع المدني الموروث عن مسار *التطور الغربي، والذي على الأرجح* يمثِّل *العنصر* المُضمرَ الأكثر أهمية في مجمل الوسائل المتجهة نحو ترسيخ سيطرة نموذج النظام السياسي *الغربي*. وكثيراً ما تمت مناقشة البِناء التاريخي لهذا المفهوم المرتكز على ثلاثة مبادىء مميِّزة على الأقل هي: تفريق المجالات *الاجتماعية الخاصة بالنسبة للمجال* السياسي؛ وتفريد العلاقات *الاجتماعية التي تضفي على انتماء المواطنَة* قيمة أولية؛ وأفقية العلاقات داخل المجتمع التي تمنح أولوية للمنهج الترابطي على البناء الجَمْعي، مما يؤدي *إلى تَهْميش الهويّات الخُصُوصيّة* لصالح هويّة الدولة–القومية.

وكل مبدأ من هذه المبادىء الثلاثة مُحَمَّل بالعمومية، ويجد نفسه مندمجاً بسهولة في إشكالية عامة للتطور تسمو فوق كل تاريخ من التواريخ. ويرتبط كل مبدأ عن عمد بمسعى معياري ومُلْزِم يُفترَض بأنه يجبر الفاعلين في المجتمعات غير–الغربية. هكذا يتم تصور التفرِّقة بين الخاص والعام باعتبارها الصيغة التي توفِّق بطريقة مثلى بين *المصلحة العامة والمصالح الخاصة*، مع تحبيذ تكوين مجال اقتصادي متفرِّد كعامل من أجل التنمية. ويعتبر تفريد العلاقات الاجتماعية منذ فلسفة التنوير، ثم تفريدها أكثر بمصاحبة مذهب التطور الخاص بالقرن التاسع عشر، بأنه يدفع نحو التحرر والعَقْلَنَة: فهو يحرر *الفرد* تدريجياً من *الولاء الجمعي*، ومن وصاية *مجموعة انتمائه الطبيعية*، ويؤدي *إلى* تنشئَة أكثر تحرراً وأكثر انتقاداً؛ ويفصل *الفرد* عن الإرادة *الطبيعية التي* تضمرها

المجموعة ليستبدلها بإرادة عقلانية تُخلي مكانها للتدبير والتقدير. وفيما يتعلق بالتكافلات الأفقية فإنها تنجز تحرير الفرد من هوياته الخصوصية لتجعله لا يتصور دوره وفقاً لبنية تَجْزيئية للمجتمع، بل وفقاً لمفهوم يبتغي العُضْوية. ووفقاً لهذه القراءة، ليست العصبيات إلا أموراً موروثة ومتخلِّفة يلزم اختفاؤها. إذ قدرة النظم السياسية على الحكم تمر عبر اختفاء هذه العصبيات. فالقبلية تدحض مبدأ العمومية مرتين: الأولى حين تعرقل بناء مجتمع مدني قادر على السمو فوق الخصوصيات، ثم حين تكبح عملية ارتقاء مجتمع عمومي حديث، ينتج نفس السمات في كل مكان، ويتوافق مع العقل الذى لا يمكن أن يكون إلا أوحداً.

وتمتلك عمومية نموذج المجتمع المدني ثلاث وسائل. إذ يمكن أولاً الاستدلال عليها من العمومية المنسوبة إلى نموذج الدولة: يجب على بُناة الدولة تقليص أساليب تحقيق الهوية الخصوصية التي تعرقل بناء الولاء للمواطنة، وتعوق طموح الدولة إلى احتكار السلطة، وتحد من قدراتها على التعبئة وعلى أن تكون أصلاً يمكن الانتساب إليه. وعلى المستوى الرَمْزي يسعى العاهل إلى استبدال هوية قبيلته بهوية «أبو الأمة» من غير أن يتخلى عن إعلاء شأن قبيلته: فالرئيس **بورقيبة** كان ينسب لنفسه دور «المناضل الأكبر» وممثل الأمَّة التونسية، من غير أن يتنكر لخصوصيته الساحلية؛ كما أن الرئيس **هوفويه-بوانْيي** يتذكر انتسابه الملكي الباولي مع تفضيله لعلاقات الأبوة التي تربطة بشعب ساحل العاج. وعلى مستوى التطبيق تقوم الدولة بتنشيط بناء مجتمع مدني مع سعيها للتزود طوعاً بشركاء في الحوار يُفترض بأنهم يجسِّدون مختلف المصالح الاجتماعية، ويسمون بذلك فوق الخصوصيات الجَمْعية: لا يجب تحليل مشروع تكوين النقابات أو مجموعات المصالح المرتبطة بالدولة بأنها دليل الاستبدادية فحسب، بل وأيضاً باعتبارها مجهود لخلق -بطريقة اصطناعية إلى حد ما- مجالات اجتماعية منظَّمة وفقاً لمنهج المصالح.

ويمكن أيضاً أن تنوب استراتيجيات النخب الوسيطة عن إنشاء المجتمع المدني: إن تكوُّن فئات مهنية جديدة تدريجياً (مثل المحامين، والصحفيين) يعاون على ازدهار الجمعيات والروابط التي تلعب دوراً هاماً، في الهند، بل وأيضاً في إفريقيا السوداء، وبصفة خاصة في غانا ونَيْجيريا. إن انضواء هذه الفئات تحت لواء مفهوم ترابطي يعود

إلى استراتيجية تعميم متعمَّدة: من المؤكد أن هذا النموذج يتوافق مع نموذج تم تعلمه في *الغرب* حيث يتلقون دراساتهم، لكن يمكنه أيضاً ترسيخ مركزهم الاجتماعي الجديد، والمحافظة على خصوصية وضعهم.

وأخيراً، يمثل ازدهار التدفُّقات عبر-*الوطنية* دعوة قوية قادمة من *النظام الدولي* في مجموعه من أجل تكوين **جمعيات ترابطية** خاصة. ويتم تنشيط الروابط المهنية ذاتها عن طريق تزايد نفوذ المنظمات الدولية غير الحكومية التي ينضم إليها المرء طوعاً لا سيما حين يكون معزولاً أو مهدَّداً في وطنه. وقد اتسع نطاق هذه الظاهرة بسبب تكاثر الجمعيات الإنسانية وجمعيات *الدفاع* عن حقوق *الإنسان التي* حين تحبِّذ إنشاء جمعيات محلية نظيرة لها فهي بذلك تُعجِّل من تكوين نويات مجتمع مدني وتضمن على الأقل الحماية -إن لم تكن الحصانة- لنُخْبة صغيرة محلية تنتمي في أغلب الأحوال إلى شبكات ترابطية مهنية في طريق التكوين. إن السيد **لاهيذْجي** *الذي* شارك عام ١٩٧٨ في *إنشاء* جمعية حقوق *الإنسان* في *إيران*، ثم في *إضفاء* الصفة الرسمية عليها يروي لنا مثلاً كيف قامت مجموعة تضم حوالي عشرة أشخاص من رجال القانون والمثقفين الإيرانيين الذين على علاقة وطيدة بمنظمة العفو الدولية وبمنظمة القانونيين الديموقراطيين بإنشاء جمعية حقوق الإنسان الإيرانية ثم بضمها *إلى الاتحاد الدولي* لجمعيات حقوق *الإنسان*[٥٢]. ويذكر أيضاً كيف أن إنشاء رابطة المحامين قد سبقها، في حين يوضح أحد المحرِّكين لنفس القضية وهو الكاتب **الحاج سيد جوّادي** بأنها عاونت على تشكيل رابطة الكتاب في إثرها. وما هو صحيح بالنسبة لهذا النمط من الروابط يَصِّح بالمثل على الروابط الأخرى المهنية والدينية، وجمعيات *الفكر*، ويمتد أيضاً ليشمل المجال الاقتصادي. والخلاصة أن الدينامية الدولية تعزِّز ضغوطاً متفرِّقة تعمل لصالح تكوين مجتمع مدني موحَّد. وهي بذلك تحبِّذ تكوين «مجتمع ثنائي» يتكون من مجموع الشبكات *الترابطية* من ناحية، ويضم من ناحية أخرى نظاماً جمعياً لا *يمكننا* اعتباره من *المخلَّفات* بل جزءاً متمماً لتاريخ المجتمعات غير-*الغربية*.

هكذا لا تعكس كونية النموذج الغربي طموحاً معلناً عن طريق خطاب فحسب، بل وتجدُّ أيضاً ممارسة تتضح أساساً من خلال سلوك النظام الدولي. ويتجه *هذا النظام* المتناسق حول معايير موحدة، كما تنزع أنشطته الخاضعة لنماذج منبثقة من التاريخ

الغربي إلى الضغط على كل نظام سياسي غير-غربي كما لو كان من أجل تصويب مسار تطوره الخاص. ومع ذلك لا يقتصر هذا الضغط على تعميم الفعل بين الدول اجبارياً: إنه يذهب إلى ما هو أبعد بكثير، فاعتماداً بخاصة على التدفقات عبر-الوطنية اقتصادية وثقافية أو ترابطية يقوم بتغذِّية تدعيم ثقافة الدولة باستخدام مسالك وطرق هي مع ذلك من خارج-الدولة.

وكثيراً ما تكون التوترات التي يثيرها هذا المنهج الكوني مفيدة لنموذج بين-الدول بل وحتى تساعد على إحيائه أو إتمامه. إن التنافُر الذي يتضح بين بعض الثقافات وبين نظام الأراضي الإقليمية يساهم -مثلما في الحالة الكردية أو في حالة التاميل- في تحويل المطالبة بتحقيق الهوية المرتبطة بهذه الثقافات المقهورة إلى المطالبة بأراضي، وبذلك تعجِّل من انضمامها إلى منهج الدولة. كما أن كونية القانون الدولي المنتمي للتاريخ الغربي تدفع العواهل غير-الغربية نحو الاستناد إلى مبادئه للمطالبة بالحقوق التي يتيحها. وتجد الصراعات العرقية والقبلية نفسها قد تُرْجِمت إلى صراعات بين دول، ذلك لأنها تقوم بتَنْشيط العلاقات بين دول المنطقة، وتُعَجِّل أو تدعم الأحلاف، وتسرِّع من ظواهر سعي دول الشمال الكبيرة إلى اكتساب الموالين. إن تزايد ضعف القدرات السياسية الداخلية للنظم السياسية النامية تدفع العواهل التي تحكمها نحو تثبيت مراكزها بالحصول على قُدْرة رمزية تستمدّها من ارتباطها بالنظام الدولي. وأخيراً تبيِّن التجربة أن المطالبة بمبدأ سيادة الدولة تمثِّل آخر ورقة رمزية يستخدمها هؤلاء العواهل بهدف احتواء آثار التبعية.

من المؤكد أن جميع هذه الديناميات ترتكز على علاقات قوة، وعلى طريقة لتوزيع الموارد، وعلى استخدام العنف. لكنها مشتَّقة أيضاً من بِنية ثقافية أصيلة تكونت عبر التاريخ الغربي وتعكِس ارتباطاً محدداً بين الخصوصي والعمومي، وتأكيد الذات كهويَّة خصوصية، أي أنها مختلفة عن هويَّة الآخر لكنها قابلة للعمومية في ذات الوقت. وفي قلب هذه الثنائية نجد مبدأ الدولة-القومية الذي يدعو إلى مطالبة كل هوية ثقافية ببلوغ السيادة، بل ويدعو أيضاً إلى عمومية إدارة سياسية تحصل على طابعها من فضيلتها بتحقيقها المساواة، وتوحيدها للأنماط، وبتحطيمها لكل اختلاف وبقدرتهاعلى تعظيم المصالح الخاصة. وبالرغم من أنه غالباً ما تكون رسالة الدولة-القومية غير مفهومة لدى

ثقافات أخرى، غير أنها تداعبها وتجذبها لأنها تؤكد على السيادة والتحرر.

ويبلغ منهج التصدير هذا مداه على ضوء ظروف استخدام منهج الاستيراد داخل المجتمعات المستقبِلة. إذ تكون فرصة النماذج السياسية الغربية لكي تعمّ ضعيفة، إن لم تلق خارج موضع ابتكارها مشروعاً نشطاً لاستقبالها. وفيما هو أبعد من استراتيچيات لا متناهية لفاعلين فرديين ينتفعون من ممارسة الاستيراد، فإن هذا الترابط بين عمليات التصدير والاستيراد يؤكد على تنوع البِنى الثقافية للعمومي، كما يظهر طابعها غير المتوافق. فهناك حيث يستند النموذج الغربي إلى مزيج نفعي ومثمر للغاية بين الخصوصي والعمومي، نجد ثقافات أخرى قد أكدت على مر تاريخها طرقاً أخرى للمزج تنم عن الخلاف وسوء الفهم.

إن **الثقافة الهندوكية** المندرجة في رؤية كُسْموجونية [علم نشأة الكون] لا تستطيع أن تقتصر على نفس هذا التمييز بين الخصوصي والعمومي. لقد تم طرح العالَم الهِندوكي باعتباره كونياً مشتملاً في داخله على خصوصيات لا متناهية، وبخاصة فيما يتعلق بالمذاهب وبالطبقات. إن هذا البنيان يجعل من الصعب تشبيه إدراك الآخر والذات بالمقولات الغربية: ومن هنا تنشب صعوبة شديدة عند تحديد أمّة هندوكية أو هندية في داخل النظام الدولي. ومن هنا، بصفة أكثر إجمالاً، تتضح حدة المشاكل المطروحة بسبب ضرورة الاندماج في كون آخر، وضرورة استقبال ودمج نماذج سياسية تنتسب لهذا الكون الآخر.

أما **الثقافة الإسلامية** فإنها تستند إلى رؤية مختلفة. بما أن تحديد ذاتها بالنسبة للكوني يندرج في الوحي، فهي مُنفَتِحة على ثقافة الآخر، لكنه انفتاح من قبَل إما دعوتها الدينية التي تقودها نحو التصدير أكثر من الاستيراد، وإما تعايشها المؤقت مع عالم آخر لا تعترف له على أي حال بأنه حامل للكونية. ومن غير محاولة إجراء دراسة شاملة فإننا نكتفي بدراسة نماذج أخرى من الحالات البارزة مثل **الثقافات القَبَلية**، كثقافة قبائل **النُوير** التي درسها **إيڤانز بريتشارد** Evans-Pritchard [مبشّر بريطاني ١٨٠٧–١٨٧٩] أو **الكاشين** [قبائل تعود أصولها إلى بورما والتبت] التي درسها **لِيتش** Leach والتي لا تدمج الكوني مع بنيانها السياسي ولا تدرك عملها في هذا المجال إلا باعتباره منتِّجاً لهوية ذاتية[٥٤]. هكذا تندرج الثقافة القبلية–الغير مبشِّرة

والتي لا تتصور ذاتها بأنها كونية- بصعوبة في جدلية الاستيراد والتصدير. ولعلها تجد في عدم توافقها هذا أحد أسس ترددها في الاندراج داخل إطار دولة-قومية.

ومع ذلك لا يمكن اعتبار هذه المقاومات الثقافية بأنها مُعْطَيَات خالدة: فهي تتوحد مع استراتيجيات فاعلين يمكنهم الحصول على فائدة من مناوأة هذه التوجُّهات لكي ينَصِّبُون أنفسهم كمستورِدين، وبذلك يحاولون التغلب، من أعلى، على العقبات التي تعوق عملية التصدير: ويتم حينذاك التغلب إلى حد ما على التحفظات تجاه الكونية بواسطة إرادة سياسية للاستيراد.

□□□

الجزء الثانى

استيراد
النماذجِ السياسية

يُثير **تصدير** النماذج الغربية توترات، ويُظهِر اختلالات، ويُحدِث إحباطات: ومع ذلك فهو يتم؛ بل يرى البعض بأن نطاقه يزداد اتساعاً. ولا يمكن تعليل كل شيء بالقوّة وبالهيمَنة: فالأرجح أن النماذج السياسية الغربية تنتشر وتتعَوْلم أساساً لأنه يتم **استيرادها**. إذ يتم الاحتياج إليها وطلَبها ثم دمْجها لأنها تلبّي استراتيجيات فاعلين مستورِدين، وبالتالي فهي تُستَوْرَد نتيجة لاختيارات فردية، تُمليها دوافع، وتُحرِّكها منافِع، وآمال، وتطلعات.

وفي هذا الصدد يتعلق استيراد النماذج الغربية **بفاعِلين وبمنتَجات**. ويفسِّر تنوع هؤلاء الفاعلين وتباين تلك المنتجات لماذا تتسم عملية الاستيراد هذه في الإجمال بالتعقيد وبصعوبة تلاؤمها وتمازجها. ومن الأمور الحسَّاسة أيضاً تحديد الأماكن. فالمقابلة بين الشمال المصدِّر والجنوب المستورِد يمكن أن تكون مثيرة لذكريات، لكنها ليست دقيقة. إذا كان التغريب يَشِعّ ويَنتشِر في مجتمعات العالم انطلاقاً من بؤرة تضم **أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية**، فإن إدماج **أمريكا اللاتينية** يصبح غير مؤكَّد الصحة: يجب على عالَم أمريكا اللاتينية المدعي بغربيته أن يأخذ في حسبانه سكانه الهنود الذين يدحضون هذا الادعاء، فهو مستورِد كما أنه في الوقت ذاته غربي جزئياً. وتتباين هذه الحالة بوضوح مع حالات المجتمعات التي -على غرار **اليابان أو الهند أو العالم العربي**- تواجه التاريخ الغربي بتاريخ آخر مختلف، وببنيان آخر للسياسي تمت إقامته فيما مضى يختلف عن البنيان الذي يقوم الغرب الآن بتعميمه، كما يستند إلى ثقافة أخرى مختلفة تماماً عن الثقافة المؤسِّسة للهويَّة الغربية.

ويسمح هذا التمييز بتحديد نطاق عملية الاستيراد التي تشير أساساً إلى نقل نموذج سياسي، أو اقتصادي، أو اجتماعي إلى داخل مجتمع معيَّن، في حين أن هذا النموذج ينتمي إلى نظام اجتماعي آخر مختلف جذْرياً، وتم صنعه وابتكاره في سياق تاريخ آخر غريب عن هذا المجتمع المستورِد. ولهذا من الطبيعي أن تصبح حدة تنافُر

الثقافات عنصر بلْورة للاختلال الوظيفي المُصاحِب لهذه العملية ومع ذلك فهي ليست العنصر المؤسِّس له. وبالرغم من ادعاء مجتمَعات أمريكا اللاتينية انتماءها الغربي إلا أنها تشهد يومياً منهج الاستيراد هذا، وتعيش هذا التوتر بين تاريخها وتاريخ المجتمعات المصدِّرة، كما تعاني من آثار التدويل القَسْري لتنميتها ومن نتائج استراتيجيات نُخُبها الحاكِمة المستورِدة. هذه هي المُعْطَيَات المكوِّنة أساساً لديناميات الاستيراد التي تثمر العديد من الضغوط ومن المساوئ.

□□□

الفصل الثالث

المستوردون واستراتيجيتهم

الأرجح أن المفارَقة الأساسية لمناهج الاستيراد تعود إلى شدّة تنوّع أولئك المبادرين بالاستيراد. وبالرغم من الحَطّ من قدر عملية التغريب على نطاق واسع، ومن تسببها في العديد من الإخفاقات والاختلالات، إلا أنها مع ذلك تتوحّد مع الاستراتيجيات الأكثر تنوعاً والأكثر غرابة. وغالباً ما يتم تصور استيراد النماذج الغربية باعتباره سلاحاً تستخدمه السلطة، في حين أنه يفيد المشروعات المحافظة بقدر ما يفيد الأهداف الثورية. وبالرغم من تعرضه لهجوم غالبية حركات المنازَعة، إلا أنه يتسرّب داخل موضوعاتها الرئيسية وممارساتها السياسية اليومية. وفي حين أنه أداة للفعل وللحكم، إلا أن النخب الثقافية تنتفع منه مهما كان مجال فكرها أو انتاجها وأياً كانت اتجاهاتها العقائدية.

فاعلو السلْطَة

إن نظام السلطة ذاته يضع أساليب الفعل والفكر والتنظيم في موقف الاقتراض من الخارج. ومع ذلك تعود الصعوبة إلى تعَقُّد هذا المسعى الذي يتمخض عن نتائج ليست جميعها مبتَغاة، إذ تمتزج فيها المبادرات المقصودة مع الضغوط المفروضة. والواقع أن التَبَعية تعود إلى منهج معقَّد يُصبح أكثر فاعليّة حين يضع الفاعل في موقف السائل الذي يعتقد تماماً بأنه يحصل على مزايا من موقفه كتابِع. هذه المزايا نوعان: إما أن التبعية للخارج تزَوِّد الحاكم بمنافِع جديدة، وإما أنها تمنحه الاعتقاد بأنها يمكنها مساعدته في المستقبل لتعزيز موارد سلطته الخاصة، وبالتالي تدعيم احتمالات تحرره من الوصاية التي تحاصره.

الاستيراد والمحافظة

هكذا يتناظر **التحديث المحافظ** في باديء الأمر على الأقل مع اختيار عقلاني: فمن أجل أن يحافظ الحاكم على سلطته بطريقة أفضل، يحاول تكييفها مع المعطيات الجديدة، أي مع هدف تحديثي يأمل في أن يمنحه المزيد من الموارد المادية والشرعية معاً. ويشتمل عمل الحاكم حينذاك على تقديم الحداثة باعتبارها فِئة حيادية كونية، وبالتالي تتوافق مع كل ثقافة، ومزوَّدة بشرعية تفوق الشرعية المؤسِّسة لجميع الخُصُوصيّات. وفي هذا يطمح عمل الحاكم إلى فرض نفسه باعتباره أعلى مَنْزِلة من عمل منازعيه الذين يتم استبعادهم إلى الأطراف باعتبارهم يُجَسِّدون مأثوراً يسهل تصويره بأنه في مرتَبَة أدنى.

وتوجد خلف هذا الخيار استراتيجيات عديدة ممكنة. الأولى عبَّر عنها بوضوح **السلطان العثماني** خلال القرن التاسع عشر؛ وتتوجَّه أساساً نحو الخارج بقصد اصلاح سلطة متزعزعة عن طريق الاستعارة من الغرب أساليب نجاحه بطريقة انتقائية. ونلتقي بالثانية في قلب ثورة **«الميجي»** [الحكومة المستنيرة اليابانية ١٨٥٢-١٩١٢]، وتتجه نحو الاستعارة لاشباع اعتبارات داخلية أولاً. ولم يتم بعد حسم التعارض بين الاستراتيجيتين. ومع ذلك فهو يرسم نطاق مشروعات مختلفة يدلنا التاريخ بأنها لم تلقَ نجاحاً متماثلاً.

ونعثر على الاستراتيجية العثمانية -مع بعض التنوُّع- في **فارس ومصر ومراكش وشبه الجزيرة العربية**، بل وأيضاً فيما هو أبعد من ذلك في **سيام** [**تايلاندا** منذ عام ١٩٤١]. وتفرض الحالة العثمانية نفسها بسبب وضوحها. إذ تتناظر أوقات الاستيراد الهامة مع الفترات التي يقترن فيها الضعف العسكري تجاه الغرب مع تدهور أوضاع السيطرة السلطانية داخل الإمبراطورية. هكذا بدأت استراتيجية الاستيراد في المجال العسكري، وكانت انتقائية أساساً. وبدأت مجازفة التغريب في عهد السلطان **سليم الثالث** بمصاحبة مهمة الجنرال **سيباستياني**[1] Sébastiani* وتم

---

* **سيباستياني دو لا پورتا** Sébastiani de la porta (١٧٧٢—١٨٥١) مارشال فرنسا. كان موالياً لبونابرت، واشترك في انقلاب ١٨ بروميير. أرسل في مهمة إلى استانبول عام ١٨٠٢ وأصبح سفيراً عام ١٨٠٦- المترجم.

إحياءها بعد هزيمة السلطان **محمد الثاني** في سوريا بمصاحبة مهمة الجنرال **ڤون مُولتك** Von Moltke القائد العسكري الألماني الشهير ١٨٠٠-١٨٩١]. وعلى نفس المنوال بدأ **محمد علي** في **مصر** عملية تغريب طويلة الأمد مستنداً بنوع خاص على تعاون الكابتن **دو سيڤ** de Sève [**سليمان باشا الفرنساوي**]. كان منهج الاستيراد في البداية قاصراً بدقة على المجالات العسكرية وحدها ثم اتسع ليشمل المجالات الإدارية والتعليمية. لقد قضت الإصلاحات العسكرية التي أجراها سليم الثالث في البداية على الإدارة العسكرية التقليدية، وبخاصة الانكشارية الذين اشتركوا في مؤامرة أدت إلى اغتيال **مصطفى الرابع**؛ كما أدانت الجهاز الإداري المحلي التي أدت شدة ضعف سلطته المركزية إلى الإضرار بعملية تعبئة الموارد البشرية وبإنجاز الوظائف الحكومية. لقد أدى منهج هذه الإصلاحات إلى الانتقال من استعارة التقنيات العسكرية الغربية إلى إجراء إصلاح إداري واسع النطاق على ضوء المبدأ الڤيبري [نسبة إلى الفيلسوف الألماني ماكْس ڤيبر] الخاص باحتكار الدولة للسلطة وباستردادها للوظائف السياسية التي تضطلع بها الهياكل القَبَلية والأسرية والدينية على المستوى المحلي. وفي خلال هذه الفترة تشكَّل أول تحالف بين الفاعلين المهتمين بعملية التَغْريب يضم جنباً إلى جنب انكشاريين ونبلاء محليين وعلماء. ومن الأمور ذات الدلالة أن الجنرال ڤُون مُولتْك شرع في الإصلاح الإداري حين طالب بإنشاء وظيفة عامة يتولاها موظفون يقبضون مرتبات ثابتة، وذلك وفقاً للعقلانية العسكرية الغربية. وعلى نفس المنوال تمخض إنشاء جيش عثماني حديث ضم عام ١٧٤٢ حوالي ٤٠٠ ألف رجل عن تحبيذ تكوين إنشاء أكاديميات عسكرية تدريجياً وعن نشر معرفة تتسم بالمذاهب الوضعية والعلمية. ونلتقي مع نفس الظاهرة في **مصر** حيث صاحبت تحديث الجيش أولى الإصلاحات الإدارية التي أنشأت وزارات وهيئات [دواوين] إدارية في الأقاليم تكفلت أولاً بالتجنيد [القُرعة] ثم بالضرائب. وفي الوقت نفسه اتخذ **محمد علي** المبادرة بإرسال أول طلبة مصريين للدراسة في أوروبا. وعلى نفس المنوال اقترن إنشاء المدارس الحربية مثل مدرسة المشاة [**البيادة**] في دمياط، ومدرسة **المدفعية** في طُرة أو مدرسة الفرسان [**السواري**] في الجيزة منذ افتتاحها، بانشاء مدرسة **المهندسخانة** في أغسطس ١٨٣٤ مما ساعد على ترويج الفكر السان سيموني، وقد تولى **لامْبير** Lambert إدارتها، في حين انتشرت في

البلاد «الدواوين» و« مجالس [شورى] التعليم العام»، حيث اختلطت الكادرات السان سيمونية بالمثقفين المصريين. وفي هذا السياق تشكلت حول **الطَهْطَاوي** [رفاعة رافع الطهطاوي] أول نُخْبة متأثرة بالثقافة الغربية **وبأوجُسْت كُومْت** [فيلسوف فرنسي ١٧٩٨-١٨٥٧] **وجون ستوارت ميل** [فيلسوف واقتصادي بريطاني ١٨٠٦-١٨٧٣] مثل **مَظهر افندي**، والمهندسين الأوائل أمثال **رَشوان افندي ومصطفى افندي**.

وتتضح نفس هذه الظاهرة في تاريخ **فارس** [ايران منذ عام ١٩٣٤] إذ كانت هزائمها في الحرب ضد أفغانستان إيذاناً ببدء عملية تحديث، هي في *الواقع* عملية تغريب. جرى التحديث في البداية في الجيش وفقاً لنفس المنهج المتبع لدى الجار العثماني. ومع ذلك لم تبلغ هذه الحركة في فارس نفس درجة اتساعها في الدولة العثمانية إذ لم تشمل الجهاز البيروقراطي *الفارسي* بنفس *الطريقة* المباشرة وبنفس السرعة. ويمكن تفسير هذا الاختلاف أيضاً بأسباب استراتيجية. فقد كانت البيروقراطية الفارسية أقل عدداً وأكثر قدماً، واستقرت منذ أمد طويل في تحقيق وظيفة ترقية اجتماعية فردية تسمح لفرد من أصل متواضع بالترقّي وبالوصول *إلى* الصفوف *الأكثر* رفعة، وبدلا من أن تنْتظم هذه *البيروقراطية* في مجموعة ضغط متماسكة تناضل من أجل إصلاح يمكن أن تستفيد منه جماعياً، فإنها حبذّت ظهور استراتيجيات فردية من أجل الصعود أو من أجل الدوام في السلطة تتحقق من خلال المحافظة على الحالة القائمة أكثر من تحققها من خلال تدعيمها لعملية تغريب. وقد واجهت محاولات *التغريب التي قام بها* «أمير كبير» أو غيره العداوة والدسائس من جانب *الموظفين الآخرين مما جعل العواهل* يتخلون عن الارتباط بسياسة تغيير قد تؤدي إلى حدوث انقسام وإلى اضعاف التعضيد الذي يلقونه[٢].

هكذا امتدت ممارسات *الملوك التغريبية*، المترابطة في منهجها، *لتشمل القطاعات* العسكرية والتعليمية والإدارية وذلك في نطاق قيام استراتيجيات وسيطة بالحلول محلها في عمليات التغريب. وقد اشتملت هذه الممارسات على نصيب من الاختيار الحر ونصيب آخر من القهر المفروض. من المؤكد أن *الملوك* الفرس خلال القرن التاسع عشر كانوا لا يميلون كثيراً إلى التأقلم مع عملية تحديث محافظة، إذ كانوا يخشون أن تنتقص من هامش سلطويتهم. ويدلنا على ذلك ما أظهره **نصرالدين شاه** من قلق أثناء افتتاحه

لأول مدرسة للهندسة في طهران حين أعرب عن خشيته من أن تتكون داخل المدرسة نُخْبة متعلِّمة وبالتالي منازِعة. ومع ذلك فالأرجح أن الجوهر يكمن على مستوى آخر. كان التحديث ينتشر عن طريق نشر النموذج الغربي، هنا وهناك، في موجات متتابعة، وقد لحق بالجيش والإدارة والتعليم بطريقة مترابطة. والحال أن فقدان المناوبة داخل الجهاز الإداري ذاته، بمعنى عدم وجود فريقٍ منظَّم كمجموعة ضغط تناضل من أجل تغيير تحصل منه على مكاسب قد عرَّض مجهودات العاهل لخطر العُقْم. إن عمليات التغريب الأكثر نجاحاً هي تلك التي لاقت هذه المناوبة سواء كان ذلك بالنسبة للإمبراطورية العثمانية أو بطريقة أكثر نجاحاً أيضاً بالنسبة لحكومة الميجي في اليابان كما سنرى فيما بعد. وتشتمل بعض الدعاوى التطورية -حول هذه النقطة على الأقل- على جزء من الحقيقة. إذ لا جدال بأن اكتساب عقلانية جماعية ومن ثم روح الفريق يساعد عملية تغيير المؤسَّسات حتى وإن كانت هذه العملية لا تكشف عن نفعية كبيرة عند إقامتها لنظام سياسي-إداري غربي.

وتكتسب هذه الظاهرة أهمية أكثر وضوحاً في العصر الراهن داخل الممالك التقليدية. إن قابلية الجهاز الإداري وموظفيه للتغريب تتحول بوضوح من تأييد التغريب إلى الحثّ عليه وتحريكه. ويبدو الشأن المغربي من هذا المنظور لافتاً للنظر. إذ تتكشَّف الإدارة - الموضع المميَّز لنمو النموذج الغربي للدولة- بأنها أكبر بكثير من مجرد دِعامة للسياسة الشَريفية الخاصة بالتحديث المحافِظ. فإن الموظفين الذين تمتزج تطلعاتهم مع تطلّعات الطبقات الحضرية المتوسطة يحفزهم حافز مزدوج من جانب تعليمهم الجامعي الغربي وازدياد اتصالاتهم بزملائهم الغربيين ويعملون متضامنين بقصد تأمين تحويل الصيغة التقليدية للشرعية التي يتحلى بها العاهل إلى صيغة «عقلانية-قانونية»، تؤدِّي إلى التراصف مع النموذج الغربي للدولة. هكذا تتحول تعبئة الأجهزة الإدارية لصالح الاستيراد -بصورة شديدة الحماس وبعد تجاوز درجة معيَّنة- مصدراً لحدوث اضطراب في استراتيجية التحديث المحافظ، ما دامت تتمخض حينذاك عن حدوث عجز خطير في الشرعية التقليدية[٣].

وتشتمل عملية التحديث المحافظ على جانب أساسي يكمن بالتحديد في المجهود الاستراتيجي الذي يبذله العاهل بهدف دمج استيراد النماذج الغربية مع دوام سلطته

التقليدية. ومن هذا المنطلق كانت مساعي **السلطان عبد الحميد الثاني** [سلطان عثماني: ١٨٧٦-١٩٠٩] فريدة للغاية، إذ سعت إلى مزج الممارسات والمؤسسات الغربية بطريقة انتقائية مع إعادة تنشيط مؤسسة الخلافة. هكذا كان السلطان يحبذ العودة، إن لم يكن لإسلام تقليدي يخشى بأن يحد من سلطته، فعلى الأقل لإسلام صوفي ينتظر منه إضفاء الشرعية على التغيرات السياسية والاجتماعية. ومن هذه الناحية يعتبر التعضيد الرسمي الممنوح للمذاهب الصوفية العربية وبخاصة إلى طريقة الرفاعية في حلَب بأنه كاشف للغاية. لقد وجد هذا التعضيد صدى كبيراً لدى كبار موظفي السلطان وبخاصة لدى معلمه **عبد الخُودَه السَيِّدِي** الذي كان يتمنى تفضيل إقامة الخلافة على إقامة نظام دستوري[٤].

وفي خارج العالم الإسلامي نلتقي مع نفس المسعَى في عملية التحديث التي اضطلع بها ملوك **سيام** خلال القرن التاسع عشر. لقد سعى الملك **راما الأول** مؤسِّس أسرة **شكْي** في البداية نحو إدخال طقوس ومبادىء البوذية التقليدية في البلاد وفي بلاطه، واستهل عملية طويلة من الإصلاحات التزم بها خلفاؤه على أساس تدعيم الشرعية المَلَكية التقليدية. ووفقاً للصيغة ذاتها انفتحت سِيام تدريجياً تجاه النفوذ الغربي الذي تزايد وضوحه بمصاحبة إجراء تغيير في المَلَكية المحلية وتدعيمها، والتي تمكنت فضلاً عن ذلك من انقاذ عرشها في مواجهة القوى الاستعمارية التي وطأت أقدامها في آسيا. إن عهدي الملك **مونْجكُوت** [رامـا الرابع ١٨٥١-١٨٦٨] والملك **شولالونجكورن** [راما الخامس ١٨٦٨-١٩١٠) قربيا الشبه إلى حد كبير مما نلاحظه في الإمبراطورية العثمانية طالما أن كلا منهما قد شرع في تنفيذ سياسة تغريب انتقائية بخاصة في المجالات العسكرية والإدارية والتشريعية مع الاستناد في الوقت ذاته على شرعية تقليدية مجدَّدة. ومع ذلك تم تنفيذ العملية في سِيام في سياق تقوية السلطة الملكية، في حين ازدادت سلطة السلطان العثماني ضعفاً. وساهم تدعيم سلطة العواهل السياميين في قيامهم بتقدير جرعات التغريب والتجديد بمهارة، وقاموا بفرضها على الأرستقراطية المحافظة دون اضطرارهم إلى البحث عن تدعيم نخب أخرى. وكان التغريب في الوقت نفسه يعني تعديل نَسَق المعاني، بل وتغييره. إن الملك السيامي على عكس الملك البورمي قد خفَّف شيئاً فشيئاً من الاستناد إلى الهويَّات الممنوحة له من البوذية والتي تصوره بأنه

«بوده‌يستافا» (حاكم العالم) و«ديفاراجا» (الملك الإله) و«دهاماراجا» (الملك العادل). وقد توصل تدريجياً إلى نزع الصفة الإلهية عن نفسه مما سمح له تحديداً بالقيام بدور سياسي متزايد الفعاليَّة في تسيير الشئون السياسية والتغيير الاجتماعي. وقد أدَّى نزع الصفة الإلهية عن الملك إلى تدعيم تكوين نُخْبة جديدة ظهرت باعتبارها مؤيِّدة لهذه السياسة الجديدة ومستوردة لنماذج غربية.

وفي المقابل قام **الملوك البورميون** باختيار مزدوج وهو: ألا يقدموا أي تنازل يتعلق بتحديد صفاتهم أو بالأساس الثقافي لسلطتهم، وكذلك الانغلاق تجاه النفوذ الغربي فيما عدا خلال عهد الملك **ميندون مين** (١٨٥٣-١٨٧٨). هكذا تمخض الغزو البريطاني عن نتيجة رئيسية هي قلب المرجع الثقافي البوذي الذي لم يعد شعاراً لإيديولوچية مركز حكومي، بل أصبح شعاراً للتعبئة التنازعية. ويُظهر التعارض بين سيام وبورما حالتين لنظامين سياسيين طرفيين في مواجهة الغرب. إذ تُعَبِّر الحالة السيامية عن توغُّل للنفوذ الغربي يتولاه العاهل بنفسه، وتمثِّل الحالة البورمية انغلاقاً في مواجهة النفوذ الغربي يؤدي إلى مشروع استعماري. والأرجح أن الارتباط بين هاتين الاستراتيچيتين وبين نتائجهما ليس مباشراً ولا مطلقاً، ومع ذلك لا يمكننا لهذا الارتياب في وجوده. وحين تآلفت سيام مع النموذج الغربي، فقد قامت بطمأنة الغرب وبتعزيز منابعها في نفس الوقت، وحين انغلقت بورما فإنها على الأرجح قد عجَّلت من حركة الغزو الاستعماري مع قيام الإدارة البريطانية في الوقت نفسه بهدم الهياكل السياسية القائمة. هكذا كان التحديث المحافظ الذي أجرته سيام يتناظر مع اعتبارات استراتيچية للتأقلم مع نظام سياسي دولي ويمثل محاولة تستهدف حماية بنيان السلطة الملكية ضد مخاطر عدم الاستقرار[٦].

وتندرج ثورة الميچي [الحكومة المستنيرة اليابانية ١٨٦٨-١٩١٢] في هذا المَنهج التحديثي المحافظ، لكنها تستند إلى استراتيچية مغايرة تماماً، تضفي دلالة مختلفة على عملية استيراد النماذج الغربية. كان مسار التنمية الياباني يتسم دائما بانفتاح على الخارج مقيَّد بشدة وخاضع لرقابة صارمة. لقد أدى توغل اليسوعيين [الچيزْويت] خلال القرن السادس عشر إلى اتساع نطاق التحول إلى اعتناق المسيحية (حوالي ٥٠٠ ألف شخص) الأمر الذى عَجَّل من اتخاذ قرار طرد المبَشِّرين. وفي القرن الثامن عشر لم يتم التسامح مع الوجود الهولندي إلا لأنه كان ينشر إيديولوچية الإصلاح الديني، فكان بذلك

يُحدِث توازناً مع استيراد القِيَم الكاثوليكيّة. وقد ساعد هذا الوجود أيضاً على نشر الموضوعات الخاصة بالمذاهب العلمية والمنفعية. ومع ذلك لا نستطيع تحليل عصر *الميچي* على أنه نتيجة لعملية التغريب القديمة هذه، والتي ظلت مع ذلك ضعيفة *للغاية* وتحت السيطرة لدرجة لا تستطيع معها قلب النظام السياسي القائم. ولا يعود كذلك إلى مجهود تَكتيكي للتأقلم مع نظام دولي أصبح قسرياً كما حدث في الإمبراطورية العثمانية أو حتى في سيام. لقد فرض عصر الميچي نفسه باعتباره وسيلة لإصلاح *سلطة الإمبراطور* كسلطة سياسية مركزية في مواجهة الحكومات العسكرية [الشُوجُونات] ولمجابهة النظام الاقطاعي. والحال أنه من الأمور ذات الدلالة أن هذه العملية قد تمت بتعبئة النفوذ الغربي وفي نفس الوقت باللجوء إلى حلول قريبة للغاية من مرجعية الدولة، وإلى مبادرات *النخب التقليدية*، وبالتالي من غير إثارة حركة منازعة ورفض مثل *تلك التي* أمكن ملاحظتها في مجتمعات العالم الإسلامي[٧].

وتتبدى تعبئة النفوذ الغربي بوضوح من خلال التحليل الاجتماعي *لنخب الميچي* المنتمية جميعاً لأصول نبيلة والمتَّسِمة بتنوع وكثافة معارفها*عن الغرب*. وبعد مرور ثلاث سنوات على إحياء النظام الإمبراطوري ذهب وفد ياباني هام -على المستوى الحكومي- إلى أوروبا والولايات المتحدة حيث أقام لمدة عامين. إن دستور عام ١٨٨٩ يدين بالكثير للنموذج البروسي [اسم ألمانيا الشمالية قديماً]، وبخاصة فيما يتعلق بتحديد هيمنة وظيفة الإمبراطور، في حين *اهتمت الحكومة الجديدة بإلغاء القوانين الاقطاعية*[٨].

هذا فضلاً عن أن الحلول المتَّخذَة كانت تتشابه بطريقة وثيقة مع عملية بناء الدولة الغربية. كان هذا شأن **الإصلاح العسكري** الذي سرعان ما تم الشروع فيه بهدف بناء جيش وطني يخضع لسلطة الإمبراطور مباشرة، وفقاً لإجراءات تستلزم هدم السلطات الوسيطة وتُقيم احتكار الدولة للعنف الجسماني الشرعي. وكان أيضاً شأن **الإصلاح الإداري** الذي حَوَّل «*الدايمُو*» [السادة الاقطاعيون] إلى حكام أقاليم و«*الساموري*» [ممثلو الطبقة العسكرية] إلى موظفين في بيروقراطية الإمبراطورية. وأخيراً كان هذا أيضاً شأن **الإصلاح الضريبي** *الذي* أدَّى بخاصة إلى فرض ضريبة عقارية جديدة في عام ١٨٧٣. هكذا قام النظام الإمبراطوري الجديد المشيَّد على أساس تعبئة الموارد العسكرية والإدارية والضرائبية بإعادة تشكيل فعاليَّة تجميع وتركيز السلطات

لصالحه، وهي ذات الفعاليّة التي انبثق منها إنشاء الدولة الغربية فيما مضى.

وتندرج عملية التحديث هذه في المنهج المحافظ خاصة وأنها حشدت تعضيد مجموع النخب التقليدية، ذلك على عكس الثورة البسماركية [في پروسيا] مثلاً التي فرضها الفاعلون السياسيون أكثر مما كانت مطلباً للنخب، إذ أن اليُونْكِرز [النبلاء البروسيين] أظهروا -على عكس الارستقراطية اليابانية- مقاومة شديدة للتغيير. ويمكن تفسير حصول ثورة الميچي على هذه القاعدة المحافِظة الراسِّخة بأنه يعود على الأرجح إلى فقدان الامكانيات الديموقراطية للعملية الثورية. وكان استيراد النموذج الغربي بطريقة انتقائية أقل إثارة لشكوك النخب القائدة لأنه يخلو من بعده الشعبي ومن استناده إلى الديموقراطية. هذا فضلاً عن أنه بعد قيام *الشوجونات* [الحكومات العسكرية] باخراج *السوماري* من الأرض فإنه لم يعد للأخيرين مصلحة في الاستثمار في نظام اجتماعي زراعي واقطاعي، بل العكس فقد كانوا ينتظرون إصلاحاً يمنحهم أدواراً اجتماعية جديدة في اطار مجتمع حضري. ولهذا أمكن لثورة الميچي أن تحشد تعضيد نُخْبة تقليدية كاملة تطالب باستعادة وظائفها وأهليتها، وبالتالي تجد في استيراد النماذج الغربية فرصة للتآلف. وهكذا من المفارقة أن النظام الإمبراطوري قد أقيم على أدنى حد من التوافق -كما كان الشأن فيما مضى بالنسبة لبناء الدولة في أوروبا بعد الاقطاع- في حين أن استيراد النموذج الغربي انتقائياً لم يثِر عداوة أية مجموعة. لقد تم تغريب اليابان على ضوء الاعتبارات الداخلية أساساً دون حث خارجي مباشر أو ملِّح، وبمصاحبة رقابة أكثر فاعلية دون تعارض مباشر مع الفوائد المكتسبة، وقد فرض تغريب اليابان نفسه بصلابة أكثر من التغريب الذي حدث في العالم الإسلامي[٩].

في الواقع أن عملية التغريب قد تحققت في مجموع هذه الحالات باعتبارها وسيلة لملء «مساحات فارغة» أو مساحات غامضة. لقد لجأت ثورة الميچي إلى منهج احتكار السلطة في مواجهة تحلل نظام اقطاعي لم يعد يسمح للشوجونات بالسيطرة على بعض أجزاء من الأراضي اليابانية بخاصة في الجنوب الغربي من الأرخَبيل. واجتهد السلطان العثماني أيضاً من أجل تنفيذ نفس العملية، في مواجهة تزايد استقلالية الأعيان مما جعل من المتعذِّر القيام بأية تعبئة حقيقية أو أية سيطرة مَنهجية على الأراضي. واتجه شاه فارس من ناحيته نحو مقاومة سلطة الولاة المتزايدة الذين كانوا يتعاملون مع الدول

الأجنبية مباشرة وبعيداً عن سلطته. في الواقع أن مبدأ الأراضي الإقليمية كان في كل حالة من هذه الحالات يفرض نفسه كعنصر رئيسي والأكثر قيمة من بين الاستعارات التي يسعى العاهل للحصول عليها من العالم الغربي. وقد بدا منهج الأراضي الإقليمية وقتذاك بأنه ذو نفعية مزدوجة. فهو يحبِّذ الدمج في النظام الدولي عن طريق تراصُف الهياكل المحلية مع هياكل الدول المهيمِنة، وإحلال نظام الدولة المركزية والمغلَقة محل النظام الإمبراطوري المجزأ، مما قد ينتقص من نفوذ العاهل الرمزي، لكنه يعزِّز قدرته على الفعل وعلى اتخاذ القرار. ومن المنظور الأخير كان المشروع ينطوي على مجازفة. لقد تكشفت فاعليته وفائدته في سياق أوروبا بعد العصور الوسطى، طالما أن تنفيذه كان يجري بمبادأة من المراكز الحاكمة التي كانت في غَمْرَة توسعها، في حين كانت السلطاتُ الطرَفية تعاني من التفتت. ولأسباب مشابهة للغاية، تكشَّف المشروع بأنه كان إيجابياً أيضاً في اليابان في عهد الميچي حيث كانت العلاقة بين المركز والأطراف مفيدة أكثر للعاهل لا سيما وأن الشوجونات كانت قد حرمت النخب التقليدية القديمة من منابعها مما دفع هذه النخب إلى المطالبة بإعادة ادماجها مع المركز. وفي المقابل كان المشروع محفوفاً بالمخاطر إلى حد كبير في بعض الممالك المحافِظة في العالم الإسلامي. كان محفوفاً بالمخاطر في الإمبراطورية العثمانية وفي فارس أكثر بكثير مما في مصر أو المغرب حيث كانت المقاومات الطرَفية وصَحْوة الأعيان أكثر جدة، وذلك وفقاً لتسلسل للأحداث يتناقض مع تسلسلها في بناء الدولة الغربية.

ويتوافق إنشاء نظام سياسي **جديد** مع منهج قريب الشبه، لا سيما وأنه يستلزم تكوين أراضٍ إقليمية، بل وحتى ابتكارها، ويتطلب التفوق على السلطات الطرفية وبخاصة خلق مجموعة كاملة من المؤسَّسات من العدم. ويعبِّر مثال الممالك الشرق-أوسطية عن عملية ابتكار محافِظة طالما أنه مركز أسرة حاكمة الذي يتكفل بها. لقد تم إنشاء هذه الدول الجديدة بمصاحبة اهتمام مزدوج، بحماية صيغة الشرعية التي تستند إليها سلطة العاهل، وبتزويد المسرح السياسي على وجه السرعة بالمؤسَّسات التي كان يحتاجها. إن الاضطرار إلى العمل خلال الأمد القصير يصبح حينئذ عاملاً حاسماً للاستعارة من النموذج الغربي بطريقة أكثر سخاء. ومن اللافت للنظر في هذا الصدد أن الملَكية العراقية تزودت في وقت ابتكارها بدستور مستلهَم من استراليا، في حين كانت الدساتير المتعاقبة

في المملكة الهاشمية تحمل طابع المذاهب الدستورية الغربية وكان أول هذه الدساتير من أصل هندي[١٠]. وقد تكون حالة الكويت أكثر دلالة فهي تكشف عن تشابك المرجعية التقليدية والغربية معاً. لقد اندفع أمراء الصباح منذ الثلاثينيات في سياسة تذهب إلى ما هو أبعد من مجرد الرغبة التكتيكية في تدعيم سلطتهم الخاصة. وقد تدعمت هذه الظاهرة منذ الاستقلال المكتَسَب عام ١٩٦١. كان يجب على الأمير عبدالله سالم الصباح تأمين بقاءه في مواجهة الوحدة العربية الناصرية والمرجعية التقليدية الخاصة بالأسرة الوهّابية المالكة، ولهذا سعى إلى تزويد دولته بطابعٍ مميَّز عن طريق تزيينها –في ظل النفوذ البريطاني– بدستور يحمل الطابع الغربي بشدة، ويسيطر عليه نموذج المؤسسة البرلمانية وممارسات دولة–الرفاهية[١١]. إذن كانت الرغبة في التميُّز هي التي دبرت الاستيراد. هكذا كان العاهل مضطراً للتصرف سريعاً في إطار وجوب بنيان دولة، بل وضرورة حماية سلطته الخاصة في مواجهة نماذج منافسة. وقد وجد في تنفيذ عملية التغريب وسيلة استراتيجية لدوام سلطته الخاصة، وللمحافَظة على خصوصيته في مواجهة جيرانه المباشرين. وليست هذه المفارقة بأقل المفارقات شأناً. فإن حماية الهويَّة أو في القليل حماية الاستقلال تجاه تيارات منذرة بالخطر تكمن عبر التماس النفوذ الغربي. ومن الصحيح أيضاً أن هذه الحماية كانت في النهاية هشَّة، طالما أن التجربة البرلمانية المصاحبة لها قد تعطلت وتوقفت عدة مرات منذئذ.

الاستيراد والثورات

ويتبدى استيراد النماذج الغربية بنفس القدر في عمليات التحديث المنتسبة إلى الشرعية الثورية انطلاقاً بصفة خاصة من تعبئة انتقائية للموضوعات الاشتراكية. وتبدو هذه الموضوعات أكثر صلاحية للاستخدام خاصة لأنها تتسم بميزة الانفتاح على توجيه الاتهام للغرب، وبالتالي تعضيد خطاب معادٍ للاستعمار يسمح بتفسير إخفاقات عملية التنمية الاقتصادية. ومع ذلك تظل المرجعيات غربية أساساً سواء بالنسبة للمؤلفين الذين يشار إليهم أو النظام الذي يتم تصوره أو بالنسبة لتمجيد الدولة المنبثقة عنه. ومن المناسب هنا أيضاً الحذر وأن نعرف كيف نميِّز. إذ يمكن للاشتراكية أن تكون مشروعاً حقيقياً لتنظيم الدولة، كما يمكن أن تكون عملية تعويضية عن عدم فعاليَّة الدولة.

والحالة الأولى تتناظر بوضوح مع مسيرة النُخْبة الهندية الحاكمة، وبخاصة حزب المؤتمر الهندي. كان هذا الحزب الفاعل الرئيسي في الوطنية الهندية وفي انتزاع الاستقلال وهو حزب الآباء المؤسِّسين للهند، ومع ذلك فقد كان منذ نشأته يتّسِم بالنفوذ الغربي بعمق. لقد تأسَّس هذا الحزب عام ١٨٣٥ بتحريض من رجل إنجليزي على المعاش يدعى **آلان اوكْتافيان هُيوم** Allan Octavian Hume، وتآلف في البداية مع إيديولوچية وطنية وعَلمانية، بعيدة بوضوح عن الثقافة الهندية. وكان تحول حزب المؤتمر نحو الاشتراكية متزامناً في الواقع مع صعوده إلى السلطة. ويُعزى هذا التحول إلى **جَواهر لالْ نِهرو** أساساً، ويبدو بأنه وسيلة لتأقلم الحزب مع متطلبات بناء الدولة. لم يكن حزب المؤتمر كتلة واحدة متراصَّة. وتظل الظروف التي تم فيها هذا الخيار تدريجياً تحمل دلالات كبيرة ليست باعتبارها عملية توظيف إيديولوجي بقدر ما هي استراتيجية متعمَّدة تتجه نحو عدد من الأهداف الواضحة[١٢].

كان أول هذه الأهداف **خلق دولة قوية** تستطيع التغلب على نظام سياسي تقليدي مجزَّأ اجتماعياً ومحلياً. هكذا فرضت الاشتراكية نفسها كأنها وسيلة هبطت من السماء لتتيح لنخبة الدولة تعويض الآثار الطارِدة بعيداً عن المركز، والمترتبة على المفهوم التقليدي للسياسي في الهند. وإننا نعرف أن هذا المفهوم كان -على عكس النموذج الصيني- يتسم أساساً بالتشتُّت. ولا يعود هذا التشتت إلى واقع نظام الطبقات الهندي فحسب، بل هو أيضاً نتيجة لمفهوم «مَجَزِّي» للنظام السياسي يتجه تقليدياً نحو التخلي عن جزء كبير من السيادة للوحدات الإقليمية (قرى، ممالك...) جاعلاً من العالم الهندي حشداً لكيانات صغيرة متفرِّقة[١٣]. هكذا بدا لبناة الدولة من حزب المؤتمر بأن تنمية مفهوم توحيدي يضفي الشرعية على دولة قادرة وقوية هي وسيلة نفعية لإنجاز احتكارهم للعنف الجسماني الشرعي الذي أصبح -تحت غطاء الاشتراكية- الهدف الرئيسي لاستراتيجيتهم المستوردة.

فضلاً عن أن **المَرْجعية الاشتراكية** تدعم أفكار **المساواة** التي أصبحت في سياق بناء الدولة الهندية ورقة رابحة رئيسية بين أيدي الصفوة السياسية الحاكمة. إن الميزة الرئيسية المترتبة على التقليل من التباين وعدم المساواة في مجتمع طبقات منطوي على اختلافات إقليمية عميقة هي الانتقاص من منابع النخبة التقليدية المنافِسة، وبذلك

يتم تدعيم المسرح السياسي الرسمي باعتباره مكاناً مفضّلاً لمباشرة السلطة.

وأخيراً، منحت الإيديولوچية الاشتراكية لنخب الدولة الجدد وسائل التوغل في المجتمع وتوسيع الملكية العامة، وذلك تحت غطاء الشروع في تنمية المجتمع اقتصادياً بطريقة إرادية وموجّهة. لقد قام نهرو في إطار هذا المنظور بتشكيل لجنة الخطة عام ١٩٥٠، كما تم في العام التالي انطلاق أول خطة تنمية خَمْسيّة. وفيما بعد اشترط قانون الصناعات الحصول على تصريح من الدولة عند إقامة أي مشروع صناعي جديد أو حين إجراء توسعات كبيرة للمصانع القائمة. وفي عام ١٩٥٢ أنشأ نهرو مجلس التنمية القومي المكوَّن من وزرائه الرئيسيين وذلك لتدعيم وزيادة حالات التدخل في الحياة الاقتصادية. ولم يتم تجاهل القطاع الزراعي الذي احتل مكاناً رئيسياً في الخطة الأولى، وخضع لتنفيذ مشروع للإصلاح الزراعي، أعقَبَته محاولة لتكوين تعاونيات تحت إشراف الدولة المباشر. وقد التزم هذا الإصلاح الزراعي الهام الذي عُرِض على اجتماع حزب المؤتمر في مدينة ناجْپور عام ١٩٥٩، بالشروع في تشريك حقيقي للزراعة[١٤].

ومن الأمور ذات الدلالة أن المشروعات الزراعية لاقت مقاومة أكثر بكثير من المشروعات الصناعية التي تم تنفيذ غالبيتها بنجاح. ففي الحالة الأولى كان مجموع طبقة الفلاحين المتأثرة بعُمْق بالثقافة التقليدية هي التي رفضت الخضوع لنظام اجتماعي- اقتصادي يسعون لادخاله. وكان تراجع نهرو في هذا المجال حكيماً. وفي الحالة الثانية حدث العكس إذ لاقى تَشْريك الصناعة الكبيرة تعضيداً نشطاً من مجموع النُخْبة البيروقراطية الجديدة التي وجدت فيه وسيلة لتأمين دوامها، بل وحتى لتعزيز سلطتها الخاصة. إنه في إطار هذا المنهج تمت الموافقة عام ١٩٥٥ على القرار الذي وضعه نهرو والداعي إلى إقامة مِلكية عامة لوسائل الانتاج، بينما تم في العام التالي إقرار مبدأ بأنه لا يمكن لغير القطاع العام امتلاك الصناعات الثقيلة. ومن الأمور الكاشفة أن **إنْديرا غاندي** قد انضمت تدريجياً إلى هذه الاختيارات ذاتها كلما أمعنت في ممارسات السلطة، بينما كانت تبدو عند تعيينها رئيساً للوزراء عام ١٩٦٦ بأنها تنحاز لموقف معاكس، وبأنها تدعو إلى تحرير الاقتصاد إلى حد ما. وسُرعان ما قامت بتأميم عدد من البنوك وشركات التأمين والمناجم. لقد نما مجموع هذا العمل التشريكي بالتوازي مع عملية شخْصَنة وتركيز للسلطة سعت ابنة الپانديت نهرو إلى تنميتها لصالحها، عن طريق

احتفاظها بوزارة الداخلية وتجهيز الشرطة وقوات الأمن، وتدعيمها للإدارة العامة وإشرافها المباشر عليها. وبالمثل، حاول **راجيف غاندي** بدوره أن يبدأ سياسة ليبرالية وجدت مقابلها في المحافظة على هيكل بيروقراطي مَهيب، وفي تفاقم استراتيجياته المتعلقة بالفساد. إن الاختراقات الليبرالية التي أحدثها **ناراسيما راوْ** تتكشف منذ عام ١٩٩١ بأنها محفوفة بالمخاطر لأسباب تعود جزئياً إلى مقاومة طبقة متوسطة بيروقراطية تعتقد بأنها مهدَّدَة.

والحاصل أنه يوجد منهج مشابه في سياق النظم السياسية الأكثر راديكالية والحاصلة على الاستقلال حديثاً. وتُظهر حالة **زيمْبابوي** بوضوح الآثار غير المتوقَّعة لعمليات المقاومة للتبعية والدمج الغريب بين ممارسات الاستيراد المفروض والاستيراد المطلوب.لقد سعت الاتفاقيات المعقودة في لانْكَسْتِر هاوس بين بريطانيا وحركة زانو ذات الفكر الماركّسِي–اللِينِيني بقيادة **روبِرت موجابي** إلى إجراء ترجمة مؤسَّسية للتسوية بين الوطنيين الزنوج والأقلية البيضاء التي تمتلك السلطة الاقتصادية. إذ تم تصور هذا التوازن الهَشّ على أساس برلماني فحسب، فقد اعترف للبيض بحد أدنى من المقاعد البرلمانية وضمن هذا التدبير بإجراءات متشابكة ومقيِّدة للتعديلات الدستورية. وقد حققت هذه الاتفاقيات واقعياً تسوية تركت للبيض السلطة الاقتصادية واعترفت للزنوج بمباشرة سلطة سياسية خاضعة للمراقبة[١٥].

وأدت هذه الازدواجية إلى المواجهة بين حيِّز اقتصادي قادر على الإنجاز مرتبط ارتباطاً وثيقاً بإفريقيا الجنوبية التي يستطيع عن طريقها تمرير ٧٠٪ من التجارة الخارجية الزيمبابوية، وبين حيِّز سياسي مزوَّد بمؤسَّسات دستورية منسوخة طبْق الأصل من النموذج البريطاني تتولاه نُخْبة ماركسية تعلَّمَت في المدارس المسيحية ومجرَّدة من أية وسيلة لفرض اختياراتها. هكذا يتم التعبير عن العلاقة بين الحيزين بلغة قدراتهما المتباينة. وتتضح هيمَنة السلطة الاقتصادية البيضاء من قدرتها على المحافظة على الاقتصاد الحر وعلى علاقة وثيقة مع الجار الجنوبي الإفريقي، ومن إشرافها على تنمية المناطق الريفية الفقيرة التي يشغلها السكان السود، بل وأيضاً من قيامها بنشر بعض نماذج التنظيم الجماعي داخل هذه المناطق. هكذا تكوَّنت جمعيات «**الكاكو**» التي تضم تعاونيات الخِدمات الزراعية المخصَّصَة لتموين المزارعين السود وفقاً لنموذج تعاونيات

الفلاحين البيض التي كانت قائمة خلال الفترة الاستعمارية. ويوجد مثال آخر هو منظمة «نفاذ» [الاتحاد الوطني للمزارعين الزيمبابويين] التي تضم الفلاحين السود على غرار نموذج أندية الفلاحين القديمة بريطانية المنشأ.

وعلى الجانب المقابل فشل الحيِّز السياسي في تنفيذ وظيفته المتعلقة بالهيمنة. لم يمكن تنفيذ أي عنصر حاسم من عناصر البرنامج الاجتماعي-الاقتصادي لحركة زانو. ظل مشروع الإصلاح الزراعي غائصاً في مكانه لأمد طويل؛ ولم يتم تنفيذ التأميمات التي تأهبوا لها، كما لم تتحقق الرغبة في تحويل «المزارع البيضاء» المهجورة إلى مزارع للدولة إلا فيما ندر. ومن الأمور ذات الدلالة أن محاولات «الدولة» الزيمبابوية للتغلغل في المجالات الاجتماعية الخاضعة للسكان السود قد فشلت. لم يتمخض إنشاء وزارة للتعاونيات عن وضع التعاونيات تحت الوصاية، في حين انتظمت الحياة الاجتماعية في القرى على أساس الأسلوب القَبَلي أو العشائرى أكثر من انتظامهاحول مندوب الدولة أو ممثل الزانو.

ولم تتمكن السلطة المركزية من مقاومة هذا العجز إلا بطريقة رمزية. وفي مواجهة عدم قدرة السلطة على التأثير حقيقة في هياكل التبعية وبخاصة في النماذج والمؤسَّسات الرأسمالية للتنمية، اختار روبرت موجابي حل التوظيف الإيديولوجي بصورة قوية للغاية تمثَّلت في اللجوء بعنف إلى الخطاب الماركسِّي وإلى مجموع الرموز الماركسيَّة. وقد كشف هذا الخطاب عن فعاليَّته لدى المثقفين وشباب الطلبة بنوع خاص الذين كان يمكن للدعوة إلى الاشتراكية أن تعوضهم عن عنف السلطة التي يمارسها البيض في المجال الاقتصادي. وقد عثر هذا الاتجاه على قمة تألقه في العملية التي بدأت في ديسمبر عام ١٩٨٧ بتكوين حزب وحيد ظل منذئذٍ متعايشاً مع قطاع اقتصادي خاص، شديد الليبرالية، ومُسَيْطِراً على جوهر الانتاج الصناعي والزراعي.

وسعى موجابى إلى معالجة المشاكل الحقيقية التي تواجه زيمبابوي (توترات عرقية، مكابدة المِلْكية الزراعية الصغيرة السوداء لصعوبات اجتماعية واقتصادية، وبخاصة عجز السلطة المركزية عن التغلغل في الأطراف) بنفس الطريقة أي بتغيير الهياكل السياسية القائمة. وكان الرئيس الزيمبابوي عاجزاً عن بناء نموذج للدولة مزوَّد بقدرات سياسية ومتوافِق مع المُعْطَيَات الثقافية الأهلية، ولهذا حاول ضبط الأزمة عن

طريق إجراء إصلاحات دستورية يستطيع السيطرة عليها، لكن السكان لم يعنوا بها كثيراً.

ضغوط من أجل الانحياز ومفعول المزج

ولا يجب لهذا تأمل التغريب باعتباره نتيجة للاختيار الحر وحده. فهو يتحقق أيضاً بطريقة شبه اجبارية كتلبية *لضغوط من أجل الانحياز والتراصف* [بمعنى *التطابق والتماثل*] مع *الدول الغربية*. وسواء كان تسارعاً مسبقاً لتحقيق أماني تراود الدول الغربية أو كان خضوعاً لإيعازات تم التعبير عنها دبلوماسياً أو عسكرياً، فإن الضغوط تلعب دوراً رئيسياً في الاستيراد بخاصة في المجالات المالية والسياسية–*القانونية*.

هكذا لم يتوقف *التهديد الروسي* في القرن التاسع عشر عن الضغط على مبادرات السلطان العثماني الإصلاحية. وفي عام ١٨٣٩ صدر «الخَطُّ الشَّرِيف» أول وثيقة دستورية عثمانية بمبادرة من **السلطان عبد المجيد الأول** ومن **رشيد باشا** بهدف الإعداد للتحالف مع الدول الغربية. تميَّزت مواد هذا الدستور بتشابهها مع النموذج *الغربي للدولة* واشتملت على: ادخال مبادىء الأمن والمُلْكية (بغض النظر عن ديانة أو جنسية الرعيَّة)، والمساهمة العامة في الضرائب. ونص الدستور أيضاً على إجراء انتخابات واشترط صدور عقوبة الموت من المحكمة. وبالمثل أدت *الحرب مع روسيا* (١٨٥٣–١٨٥٥) إلى تشجيع صدور دستور ثانٍ في فبراير ١٨٥٦ (*الخَطُّ الهُمَايوني*) الذي تضمنت بعض اشتراطاته: الإصلاح الضريبي، وتقديم ميزانية سنوية، ومنح حقوق للمسيحيين. وفي عام ١٨٦١ تمخض اعتراف **السلطان عبد العزيز** بديون الإمبراطورية، وكذلك رغبته في الاستفادة من تعضيد *الدول الكبرى* عن قبوله إنشاء ديوان للمحاسبة وبنكاً للدولة على غرار النموذج الفرنسي. وحين اجتاحت الإمبراطورية العثمانية أزمة مالية جديدة في عام ١٨٧٥، اجتهد **مِدْحَت باشا** –بعد قيامه بخلع السلطان– من أجل إجراء إصلاح دستوري مستلهَم من النموذج البلچيكي، ولتحديد نظم الميزانية بقصد زيادة تطابقها مع النموذج الغربي.

ونلاحظ حدوث السياق نفسه في مصر. فقد عجلَّت أزمة عام ١٨٧٦ المالية طلب مصر بالمساعدة من الدول الأوروبية التي فرضت دخول وزراء إنجليز وفرنسيين في

الحكومة المصرية، وكذلك إعادة تحديد قانون الضرائب، وإلزام العاهل بتقديم قيمة الضرائب سنوياً إلى البرلمان لأخذ موافقته. وعلى نفس المنوال كان يتم التعبير عن كل ضعف عسكري لبلاد فارس في مواجهة إنجلترا أو روسيا بمنح امتيازات للدول الكبرى واستقبال البعثات العسكرية القادمة من أوروبا مقابل امتصاص الديون الخارجية. وقد أدت حركة الاحتجاجات المتزايدة في بداية القرن إلى قيام بريطانيا «بالوساطة» وبحثّ الشاه على قبول وضع دستور قريب الشبه للغاية هو الآخر من الدستور البلچيكي وينص بخاصة على انتخاب برلمان.

ومن اللافت للنظر أن هذا السياق أصبح من الأحداث الجارية في واقع عصرنا الراهن، ذلك سواء لأن العواهل يبادرون أحياناً بالقيام بذات المسعى في إطار سياستهم الخارجية، مثلماحدث حين اختار أنور السادات جذب انتباه الغرب في عام ١٩٧٤ بإقامة نظام تعدُّد الأحزاب. من الصحيح أنها تعددية محدودة وخاضعة للمراقبة، لكن أمكنها على الأقل تغذية الوهم بوجود حياة برلمانية على الطريقة الغربية. وسواء أيضاً لأنه على العكس، تقوم الدول الغربية بتقديم مساعدتها بشروط صريحة هي القيام بعملية نشر للديموقراطية التي تدمجها بتغريب المؤسَّسات والممارسات الدستورية للدول المعنية. وقد تأكد هذا المسعى بصفة خاصة لدى الرئيسَ الأمريكي كارتر، كما أنه تجدد أثناء انعقاد مؤتمر القمة في مدينة دي لابول بمبادرة من الرئيس الفرنسي فْرَانسْوا ميترَان الذي أدى ببعض الدول الإفريقية إلى الدعوة لعقد مؤتمرات وطنية وإقامة ظروف التعددية الحزبية، وإلى اللجوء إلى انتخابات تتسم بالمنافَسَة.

ومع ذلك فإن استيراد النماذج السياسية الغربية لا يتم نتيجة للاختيار وحده -قسرياً كان أو حرا- ولا يعود دائماً إلى قرار شبه اضطراري. فإنه يحدث في أحيان كثيرة كأثر لمزيج متعدد العناصر، ولعمليات اجتماعية وسياسية لا يستطيع أي فاعل السيطرة عليها مباشرة، ولهذا لا رجْعَة في تنفيذها. وقد حدث مثل هذا الأثر في العديد من التواريخ، وبخاصة تواريخ الشرق الأوسط واليابان.

ويذكِّرنا تغريب الشرق الأوسط بمفعول هذا المزيج وبآثاره العديدة. يكمن جوهر الموضوع في عملية العَلْمنة التي سيطرت على التاريخ العثماني في القرن التاسع عشر المنسوبة إلى السلطان، في حين أن السلطان لم يكن راغباً فيها ولم تكن حتى تتطابق مع

مشروعه للتحديث المحافظ. وحيث أن وظيفة هذا المشروع الأساسية كانت حماية سلطة العاهل وصيانة نفوذه فقد استلزمت المحافظة على صيغة سلطة تقليدية منحت السلطان خاصيات الخليفة، وبالتالي وضعته في حِمىٍ من صراعات المحيطين به مماسمح له بالسيطرة أكثر على عملية التغيير الاجتماعي-السياسي. غير أن بناء منهج الدولة المكوَّن من إعادة تجميع السلطة حول جهاز إداري مجدَّد، ومن احتكار المركز السلطاني للسلطة في مواجهة السلطات الطرفية، وضعته في موقف يقتضي منه تحديد صلاحيات واختصاصات **شيخ الإسلام** الذي كان يجَسِّدُ بالقرب منه الوجود الفعَّال لمجموعة الموظفين الدينيين داخل جهاز الإمبراطورية. وقد دفعته نفس الأسباب إلى تقليل عدد المندوبين الدينيين في داخل الجيش تدريجياً ثم إلغاء وظائفهم، وإلى إقامة رقابة مالية وثيقة على الممتلكات التي تحت يد العلماء من خلال الأوقاف. وقد انطوى هذا المنهج على ثلاثة عناصر رئيسية خاصة بمنهج الدولة الغربية هي: بناء مركز سياسي ينشُد الاحتكار، والسيطرة الكاملة على الجيوش وبالتالي سيطرة السلطة السياسية-الإدارية وحدها على العنف، ووضع أية جِباية للأموال من رعايا الإمبراطورية تحت الوصاية العامة. لقد حاول السلاطنة تعويض فقدان السلطة هذا عن طريق الاستثمار الرمزي مما دفع **السلطان عبد الحميد** إلى المطالبة بإحياء سلطة الخلافة لصالحه. ويظل أنه كان متعذراً عليهم التوفيق بين منهج احتكار العنف الشرعي مع المحافظة داخل النظام السياسي على الأدوار الدينية التي كانت تستند على مركزية مشيَّدة على أسس مغايرة. هكذا فرضت العَلمانية غير المرغوب فيها نفسها باعتبارها إضعاف لمراكز العاهل الرمزية، وكان يجب عليه قبول ذلك كنتيجة مباشرة لانحيازه الواعي إلى خيار الدولة. وكان هذا الخيار أكثر مأساوية لا سيما وأنه استهل تعارضاً يمكن أن يُبْرِز في النهاية معالم شرعية-مضادة وبالتالي يؤدِّي إلى حرمان جميع الممالك المحافِظة من صياغات أخرى غير خارجية المنشأ. وقد بدت هذه الظاهرة تدريجياً في **فارس** في القرن التاسع عشر في ظل أسرة **قَجار** الحاكمة، وبفظاظة أكثر في ظل أسرة **بَهْلَوي**؛ وهي تفرض نفسها في **الأردن** وفي **المغرب** وفي **شبه الجزيرة العربية**، وتُلزم العواهل بضرورة اللجوء إلى الجمود المؤسَّسي كوسيلة للحماية.

وبدت نتائج الانضواء إلى مجموعة اجتماعية وطنية والتوطن في أراضٍ إقليمية

بأنها تنطوي أيضاً على خطورة. لقد استتبع اندماج الإمبراطورية التدريجي في النظام الدولي فرض منطق كيان إقليمي لا يمكن تقليصه إطلاقاً لكي يتطابق مع تعدد الأقليات الثقافية التي كانت متجاورة في الإمبراطورية. وكانت النتيجة الأكثر حساسيّة تتعلق تحديداً بهذا التغيير الحادث في فكرة الأقلية. ففي السياق الكلاسيكي لم تكن فكرة الأقلية تتلاءم مع نشدان هوية وطنية على الإطلاق. إن قيام بطرس البُستاني [المفكّر اللبناني] برفع شأن قرابة العَصَب العربية لم تستتبعه أية مطالبة بالخروج من الإمبراطورية العثمانية، كما لم تطلب ذلك أيضاً قبائل الأكراد التي يبلغ عمرها ألف عام. هكذا كانت الأقليات تحقق هويتها عن طريق دلائل الرموز الثقافية، وبالمطالبة بنظام للحكم الذاتي يمثل في الواقع أحد المحركات الرئيسية للنظام الإمبراطوري.

والحال أن المؤرخين قد أظهروا مؤخّراً أن الإنزلاق التدريجي نحو فكرة الوطن ثم الفكرة الوطنية غير مدين لانتشار الفكرة الغربية الخاصة بالأمّة إلا في نطاق محصور للغاية، بل يعود أكثر بكثير إلى مفعول مزيج من تطورات التغير السياسي المتنوعة[١٦]. إن القنوات المشهورة بأنها استخدمت لاستيراد الإيديولوجية الوطنية كانت في الواقع هشّة للغاية. فقد أمكن للمدارس المسيحية أن تلعب دوراً في سوريا لكنها لم تؤثر إلا في جزء صغير من النخب وبطريقة أقل حَسْماً لأن الأقلية المسيحية كانت استراتيجياً تفضل المراوغة العثمانية على قومية عربية قد تمنحها مركز الأقلية وسط عالم أكثر تكبلاً بالقيود. وفيما يتعلق بالجمعيات السرية التي كانت تناضل من أجل الأمة العربية والمتأثّرة بالأفكار الغربية مثل جمعية الشباب العربي التي تأسّست في باريس فإنها لم تَمَس إلا عدداً قليلاً من الأفراد. ومهما كانت أهمية هذه الجمعيات الثقافية إلا أن جدواها الاجتماعية–السياسية كانت ضعيفة.

كذلك أصبحت الفرضية المألوفة التي تعزو للطبقات المتوسطة دور الموجِّه للدعوة **القومية** موضع خلاف. إذ أن منح فاعل جماعي إرادة خاصة وروحاً مستقلة يمثل تجاوزاً كثيرا ما عارضه نقاد علم الاجتماع بحق، فضلاً عن كون هذا الفاعل الجماعي غير واضح النطاق. بالإضافة إلى أن التحليل التاريخي يُظهِر أن الجزء الرئيسي من مؤسّسي القومية العربية ومن روادها يخرج من صفوف النخب التقليدية وبخاصة صفوف الأعيان السوريين المنتمين للوسط السُنّي في دمشق، أي في ذات السياق الاجتماعي الذي

انتمى اليه أيضاً عملاء الإمبراطورية العثمانية الأكثر إخلاصاً. في الواقع أنه بذلك يتجلّى بروز القومية باعتباره نتيجة لمنافَسَة مرتبطة بازدهار بيروقراطية سياسية-إدارية كانت إمكانياتها للتوظيف محدودة بالضرورة. فهو يعود إلى استراتيجية غضب وهيجان أظهرتها نُخْبة من أهالي البلاد أصيبوا كأفراد بخيبة أمل لعدم استفادتهم من التغييرات الجارية في النظام الإمبراطوري ومن آثار تغريب بيروقراطيته. وفي حين كان الصراع من أجل الوضع الاجتماعي يتم من قبل من خلال الحصول على مراكز دينية أو المحافظة على سلطة قبلية، فإن بناء المؤسّسات السياسية-الإدارية «الحديثة» أدى إلى تحول جوهر المنافسة نحوها. وأصبح مولد حيِّز عام مغلَق وانتقائي يسيطر منذ الآن فصاعداً على تحقيق الذات، وبذلك دفع أولئك الذين استبعدوا منه إلى تحقيق ذواتهم من خلال المطالبة بحيِّز عام آخر محمَّل بشرعية أعلى منزلة. وتحولت **العُروبة** من كونها أحد عناصر خطاب ثقافي لتصبح عنصراً تكتيكياً لممارسة سياسية، ولتكون حُجَّة لرفض طريقة تحديد حيِّز السيادة. إن **القومية العربية** هي أساساً نتيجة منبَثِقة عن استيراد المنهج الغربي الخاص بالحيِّز العام إلى العالم الإسلامي: إذ أن استخدام أحد عناصر قاعدة جديدة يُعَجِّل من استخدام جميع عناصرها الأخرى.

ولا يدل هذا السياق على أن القومية العربية منسوبة حصراً إلى استراتيجية منافسة بين النخب، لكنها تستجيب لجزء هام من مكوِّنات هذه الاستراتيجية ومن تطورها اللاحق. وحينما قامت القومية العربية بمخاطبة الجماهير من خلال الإيديولوجيات القومية الكبيرة التي دمغت تاريخ العقود الأربعة الأخيرة للعالم العربي فقد كانت تحمل الالتباسات التي تصدَّرت مولدها. لقد لقيت القومية العربية المساعدة من النمو الحضري بخاصة، ومن ازدهار التعبئة الاجتماعية غير الخاضعة للسيطرة، ولا جدال بأنها صدى لمظاهر الفوضوية دون أن تندرج لهذا في نَسَق للدلالات تتمثله الجماهير حقيقة. لقد بدا ذلك حين أظهرت بخاصة تكيُّفها السريع مع سحر شخصية قائد للجماهير [الكاريزمية]، يُعتبَر عبد الناصر أكثرها شهرة، واختلاطها المتكرر مع القاموس الديني، وهشَاشَة التعبئة التي تحشدها.

يضاف إلى ذلك أن ازدهار البيروقراطية ذات النمط الغربي لم يكن الآلية الوحيدة المولِّدة للتصرفات القومية. فقد ولَّدت عمليات التعبئة التي قام بها المركز آثاراً مشابهة

بخاصة على البنيات القَبَلية والطائفية. إذ حين سعى السلطان عبد الحميد مثلاً إلى تجنيد القبائل في جيش يقوده المركز، فقد عجَّل إلى حد كبير من تكوين شعور قومي في أطراف إمبراطوريته. وهذا هو ما حدث عند تشكيل «الحَميدية» [وحدات عسكرية عثمانية] في عام ١٩٨١ من الأكراد أساساً. إذ أنه حين جنَّد القبائل، وأوجد تقارباً بين أفرادها، وأكثر من تفاعلاتهم تحت قيادة لا تنتمي لذات أصولهم، فقد حوَّل الهويَّة الكردية من شعور بالانتساب القَبَلي المجزَّأ إلى شعور بالانتماء إلى مجموع كبير يطالب بذاتية في داخل الإمبراطورية. من جديد، لقد أدَّى أحد عناصر منهج الدولة - قيام المركز بتعبئة الموارد العسكرية- بطريقة مباشرة للغاية إلى صحوة قومية لعبت بدورها دوراً هاماً في تعزيز القومية الأرمَنية المنافسة[١٧].

ومن البديهي أن انطلاق الممارسات الاستعمارية كان سبباً حاسماً في اتساع نطاق التصرفات القومية. ذلك مع أن بناء مركز حكومي تَكشَّف هنا أيضاً بأنه في حد ذاته أكثر أهمية من هويَّة أولئك الذين يوجهونه. ففي مصر مثلما في العراق كان يتم شجب الوجود البريطاني في ذاته من جانب نُخْبة وطنية يؤيدها في حالة مصر أعيان الريف الذين عضَّدوا عُرابي باشا فيما مضى. وفيما عدا ذلك فقد ارتكز الهياج الشعبي في مارس ١٩١٩ أساساً على فئات شعبية ريفية تطالب بالمحافظة على حكم ذاتي تقليدي في مواجهة سلطة القاهرة بغض النظر عن شخصية الحائز على هذه السلطة. وكذلك كانت الثورات التي هزت العراق في أكتوبر ١٩٢٠ قَبَلية أولاً، وطرفية أكثر منها مركزية، ومعارضة للضرائب أكثر من كونها معادية للغرب بصفة مباشرة. كانت طبيعة هذه الثورات تقليدية، ولم تندرج في القاموس الوطني إلا تدريجياً وإلى حد كبير بسبب مبادرة الأوروبيين الذين استقبلوها وفهموها على هذا النحو. كانت في البداية معادية للسياسات ثم أصبحت نتيجة لمجابهتها لهياكل حكومية مصنوعة في الغرب نقطة الانطلاق لتعبئة الجماهير المصرية أو العراقية لصالح موضوع الأمة[١٨].

وفي النهاية ساهم بناء المفهوم الوطني هذا في طرح مشكلة تحديد أراضي الأمة. لا جدال بأن هذه المشكلة قد نجمت عن إجبار مفروض مباشرة من الخارج وبخاصة عن طريق معاهدة سيڤْر [وقِّعَت عام ١٩٢٠ بين الدول الحليفة المنتصرة وتركيا]. لكنها تفرَّعت أيضاً من تحول طرق تحقيق هويَّة الجماعات المتنوعة إلى شعور وطني ينفتح بغموض

على المطالبة بأراض. لقد حاولت الدبلوماسية البريطانية الاستفادة من هذا التحول بالحثّ من أجل إنشاء دولة كُردية تحقق لها ميزة مزدوجة بإضعاف الإمبراطورية العثمانية ويكسب دولة-موالية. وقد فشلت هذه العملية بسبب عقبَتيْن تكشفان بأن تصدير مبدأ الأراضي الإقليمية غير مضمون. الأولى هي تعذُّر رسم مساحة جغرافية كردية -بخاصة في مواجهة الأرمن - ثم ريبة رؤساء القبائل الواعين بالخسائر التي تلحق بهم نتيجة لظهور جماعة وطنية كردية. وفي الحالتين نجد أنها عناصر الثقافة الجَمْعية هي التي تقوِّض ازدهار شعور قومي يستجيب لقاعدة غربية. ومن جهة أخرى يتضح ازدواج هذين المنهجَيْن بصورة جليّة للغاية من المنافسة بين الحركات الكردية وبين زعمائها... بين شريف باشا المقيم في باريس والمتأثِّر بثقافة غربية والذي يناضل من أجل دولة-قومية كردية، وبين زعماء قبائل محلية عديدين يناضلون في الواقع من أجل تنشيط الولاء القبلي الجَمْعي. وليست حالة كُردِستان فريدة من نوعها: إن تداخل المنهج الجمعي مع منهج الأرض الإقليمية، والمزج الغامض بين التصرفات القبلية والتصرفات القومية، يتغذيان على ممارسات سياسية عديدة نجدها بخاصة في الحالات اللبنانية والأرمَنية والتُركْمَانية أي في كل مرة يتم فيها طرح مشكلة التجاور بين أقليات.

ونعثر في الحالة اليابانية على عمليات تغريب تعكس آثاراً مماثلة لمزيج من العناصر. فقد أدّت سياسة الشوجونات [الحكومات العسكرية] النشطة منذ القرن السادس عشر إلى فرض الإقامة الإجبارية في إدو (طوكيو) على الدَايمْيُو [السادة الإقطاعيون اليابانيون]، وإلى انتزاع الساموُري [المحاربون اليابانيون في العهد الاقطاعي] من ممتلكاتهم العقارية. ونتج عن هذا التقليص للتسلسل الطبقي الخاص بالمنهج الاقطاعي تحديد الفائدة السياسية للأرض، وتحبيذ الانتقال المبكِّر نحو المدينة، والتعجيل من إفقار طبقة الساموراي وإصابتهم بالإحباط على المستوى السياسي وبالبطالة الجزئية. وهكذا تحولوا لهذا السبب ذاته إلى طلاب للاندماج في مساحات سياسية بديلة. ولا تتضح أسباب اشتراك العديد من الساموراي وبعض الدايميو في ثورة الميجي [حكومة التنوير -عهد الامبراطور مُوتْسوهيتو ١٨٥٢-١٩١٢] من تفكك العلاقات التي كانت تربطهم بالشوجونات فقط، بل وأيضاً من رغبتهم واهتمامهم الكبير ببناء دولة حديثة تعيد لهم مراكزهم في السلطة. وكذلك أدى فقدان الساموراي لمواردهم العقارية

إلى اشتراكهم في بناء اقتصاد صناعيّ يساهم في الوقت ذاته في تفسير تقدُّم الرأسمالية اليابانية السريع للغاية، وبخاصة قبولها السريع من جانب النخب المحلية، كما يفسِّر الانتشار الضخم للعناصر التي تؤسِّس الثقافة الغربية الصناعية. وإذا قارنا التحديث المحافظ البروسي مع التحديث الياباني الذي كان يعتبر خلال أمد طويل بأنه مماثل، فإننا ندرك خصوصية سلوك نخب تقليدية تم نزع ملكيتها لكنها مطلوبة في ذات الوقت، وتتجه لهذا إلى الاهتمام بالتحديث بشدة. وفي حالتنا تتجه هذه النخب نحو التشبث بالمزايا المترتبة على إعادة تكوين دولة إمبراطورية خاضعة للتَّغْريب. في الواقع أن هذه المفارقة ليست إلا ظاهرية. فالهويَّة التقليدية للنخب اليابانية حبَّذت انضمامها الفعَّال إلى النموذج الغربي.

واشتمل المزيج على عنصرين آخرين على الأقل. إن انعدام حركات جماهيرية فلاحية، أو بالأحرى عمالية، جعل استيراد نماذج غربية انتقائياً أكثر: كانت فرص اقامة الديموقراطية ضعيفة إذ لم تكن تمتلك أي مستورِد محتمل داخل المجتمع الياباني في ظل الميجي. ومن ناحية أخرى فإن التقليد القديم الخاص بعزلة اليابان وبقيامها خلال قرون باحتواء كل محاولة للنفوذ أو للسيطرة قادمة من الغرب ساعد على الفصل بوضوح بين الاستيراد وبين الخضوع، وعلى التوفيق بين المحافَظة على وطنية متشدِّدة وبين تقليد مؤسَّسات أوروبية بلا خطورة. هكذا اندرجت النُّخَب اليابانية التقليدية بطريقة غير متوقعة وغير منشودة في البداية، في موقع المجدِّدين والمستورِدين وأمكنها شيئاً فشيئاً الاضطلاع بوعي بهذا الدور دون خَشية تصرفات مضادة.

تكوين طبقةٍ من المستورِدين

وأخيراً يتغذى التغريب أيضاً على فاعليته الخاصة. ويساعد في الواقع على ازدهار نخبة جديدة كاملة يرتبط دوامها بالمحافظة على عمليات الاستيراد بل وبتعزيزها. ومنذ بداية القرن التاسع عشر سرعان ما أدرك المحيطون بالعواهل التقليديين من مستشارين ووزراء وحاشية أنه يمكن لمحاكاة النماذج والممارسات الدستورية القادمة من أوروبا أن تتيح لهم استلاب جزء من السلطات التي يحتكرها العاهل، وتضمن لهم في الوقت نفسه الحصول على حد أدنى من الاستقلالية وعلى عنوان لشخصياتهم. ونعثر

على هذا السلوك بوضــوح لدى المصــري رفاعة الطهطاوي أو لدى التــونسي خيرالدين، وكان كل منهما مستورداً متبصِّراً مقتنعاً بمبادىء الليبرالية السياسية التي كانت سائدة في بداية القرن التاسع عشر الأوروبي. كانا معجبين بوثيقة أورليانز ويسعيان من خلال وضع الدساتير وإقامة المؤسَّسات التمثيلية والمجادلات السياسية لخلق ظروف إقامة حياة سياسية وحيِّز عام[١٩].

وفيما هو أكثر عمقاً، أدَّى تزايد نشاط هذا المنهج الإصلاحي إلى تكوين جيل جديد من النخب المغَرِّبة التي تحصل على جوهر مواردها من تخرجها من المدارس المتأثِّرة بالنفوذ الغَربي. وتم استيعاب الدولة مباشرة لهذه النخب المكوَّنة من أطباء ومهندسين وضباط وموظفين، أو أنها انتشرت داخل المجتمع المدني في قطاعات الصحافة والقانون والحياة الثقافية. وفي الحالة الأولى سرعان ما تحالفت النخب مع الدولة، أما في الحالة الثانية وهي الأكثر شيوعاً بكثير خاصة في الإمبراطورية العثمانية، فإنها لم تتوانَ عن السيطرة على المؤسَّسات السياسية–الإدارية مع ارتكاز طموحها هذا على شرعية قانونية–عقلانية لا تخفي توافقها مع النموذج الغربي. وأدت هذه الاستراتيجية التي كانت استراتيجية الشباب الثوري إلى تصعيد منهج الاستعارة وإلى توجيه الجدَل السياسي نحو مساحة تتجابه فيها أساساً التصورات المختلفة عن الطرق العمليةللتغريب[٢٠].

وكان هذا الجدل يقترن بحدود هذه المساحة وحدها بصورة أفضل لا سيما حين يكون مجهود الاستيراد الذي يتولاه العاهل نشيطاً. ومن هذا المنظور يبدو الاختلاف واضحاً بين «العالم العثماني» بمعناه الكبير وبين البلدان الإسلامية الأخرى في آسيا. إن الاستعمار ليس متغيِّراً حاسماً، كما أنه يلعب دوراً أقل أهمية بكثير من الاستراتيجيات التي يضعها المركز أساساً. لقد أمكن لمصر التزود –بالحاح من الخديوي– بهذه النُخْبة المدنية المتأثرة بالمذهب الوضعي التي اختارت فيما بعد أن تعيد تشكيل ذاتها عن طريق قيادة الحركة الوطنية المصرية لأنها واجهت في ظل الحماية البريطانية تهديداً باستبعادها إلى المراكز الدنيا للإدارة العامة. كانت هذه النخبة الوطنية –مثلها مثل أنصار «تركيا الفتاة» تماماً– تشايع عَلمانية نفعية وتجتذبها أفكار دُوركْهايْم أو فرِدْرِيك لويْلاي [عالم اقتصاد واجتماع فرنسي ١٨٠٦–١٨٨٢]، وقد ابتغت أن تكون

سان سيمونية ولم تترك مكاناً «للعلماء» [علماء الدين] داخل حركتها. وعلى العكس لقد تحقق استيراد النماذج بطريقة أكثر اعتدالاً في **اندونيسيا** أو في **فارس** مثلاً حيث تم استيعاب المركز للنخبة المغرَّبة ببساطة أكثر. ففي الحالة الإندونيسية كانت النُّخْبة المغرَّبة قد استبعدت إلى أدوار إدارية ثانوية حيث عقدت اتفاقاً مع المستعمر الهولندي، في حين استأثر المنهج الأبوي-الجديد في فارس بها كاملة فتركت للنخب الدينية العناية بتأمين تعبئة المنازَعة[٢١]. وكذلك تبلورت وظيفة المعارضة في إيران حول آيات الله، تاركة فرصة ضئيلة أمام الحركة المصدَّقية [نسبة إلى محمد مصدَّق]، في حين أنها انتعشت في إندونيسيا بالتحالف بين العلماء والتجار والمزارعين كما يتضح في جزيرة **سوماطْرَه** بخاصة من خلال حركة پادْرِي التي تعبيء مزارعي البن المشغولي البال بتسويق انتاجهم.

غير أن تَوَحُّد الحَيِّز السياسي حول شخصية عَلمانية كبيرة لا يتم دون إحداث آثار سلبية محمَّلة بالقلاقل. فالنُخْبة المستلهِمة للدين والمستَبْعدَة عن عَمْد عن الجدَل السياسي يمكن أن تختار -كما هو حادث في مصر بخاصة- ورقة الاستثمار الجَمْعي، بمعنى المساعدة على تكوين جماعات مضادة للمجتمع تُحَوِّل وظيفة المنازَعة إلى الانصراف عن النظام السياسي كما هو واضح من تزايد نفوذ الجماعات الصغيرة الساعية نحو السيطرة كلية على الفرد وعلى إبعاده عن دوره كمواطن. كذلك يؤدِّي اشتراك النخب في مشروع للتغريب إلى عزلها عن الطبقات الوسيطة المكوَّنة من صغار الموظفين والمعلمين وصغار الضباط والطلبة الذين يعبِّرون عن ضغائنهم تجاه نموذج غربي لا يستطيعون حقيقة الولوج إليه[٢٢]. إن البحوث التي أجريت لدى هذه الفئات من السكان المصريين المعاصرين تكشف عن غموض موقفها تجاه الغرب، وهو موقف مصنوع من الانبهار ومن الخوف في نفس الوقت، ويسيطر عليه في الواقع شعور بالتهديد هو إلى حد كبير تعبير عن عجزها عن الحصول على الترقية التي تدفعها إلى الدوائر العليا المغرَّبة في الدولة وفي المجتمع المدني. والأرجح أنه لهذه الأسباب يتم إدراك التهديد بصيغة ثقافية. فالغرب مذموم لأنه ينقض قِيَم المجتمع وأشكال بِنْيته الداخلية، وينتزع من الفئات المتوسِّطة المنابع التي تؤسِّس هويتها.

ويساهم هذا التوتر الثقافي مساهمة كبيرة في إبراز الاختلافات بين مجموعتين. الأولى مجموعة الفئات المتوسطة التي تزداد تشدُّداً وتتطابق أكثر فأكثر مع القِيَم

التقليدية، ثم مجموعة القادة الذين ينتصبون لهذا السبب كمُحترفين لاستيراد النماذج الغربية. ونهتدي هنا مرة أخرى إلى عملية مشابهة لعملية نشر اللغة السَنْسكريتية [لغة البراهمة] في الهند التي سبق أن لاحظها سرِيناڤاس (Srinavas) خلال الخمسينيات. فقد حدث حينما تم استبعاد الطبقات المتوسطة الهندية من السلطة التي كانت تتسم بشدة الهيمنة الأنجلو سكسونية، أن لجأت هذه الطبقات إلى الاستثمار الرمزي، وكان رد فعلها هو التدرب واكتساب المهارة في المجالات الثقافية الأكثر تقليدية[٢٣].

وتنضم عناصر أخرى إلى هذه الدينامية لكي تمنحها صورة دائرة مغلَقة حقيقية. إن التغريب لا يعيش على النُخْبة التي يعولها فحسب، بل ويتغذَّى على إخفاقاته الخاصة. ويتم يومياً تقييم هذه النُخْبة المتولية للسلطة على ضوء المصاعب والتوترات الناجمة عن التنمية. إن تعذُّر إيجاد حلول للمشكلات السكانية والاجتماعية والاقتصادية يحصر النخبة الحاكمة داخل العجز المطلق، ويضطرها إلى استثمار جهودها الأساسية على الصعيد السياسي حيث يتكشَّف النشاط بأنه أقل تكلفة، وأكثر إثارة، ويمكنه تعضيد عملية اعادة إضفاء شرعية على النُخبة الحاكمة التي يتناقص تأييدها أكثر فأكثر. ويمكن أن يتجلى هذا الإعلاء من شأن السياسي في أوقات الهدوء مثلما في أوقات الأزمات، ويتم ترجمته باستيراد الممارسات والرموز السياسية القادمة من الغرب لعدم وجود نماذج-مضادة معدَّة مسبَقاً.

وحين عجزت الدولة الزيمبابوية عن السيطرة على الزراعة والصناعة كوَّنت لنفسها بورجوازية صغيرة عن طريق أفرَقَة الوظيفة العامة والجيش، وعن طريق تعضيدها الاقتصادي الفعَّال لقطاع صغير تمثِّله الزراعة التصديرية السوداء (٤٪ من المساحة العقارية). قامت هذه البورجوازية الصغيرة أولاً بتعضيد الدولة التي أصبحت شريكة معها في مشروع واحد. هكذا كانت النتيجة هي تميُّز هذه البورجوازية الصغيرة عن الغالبية العظمى للسكان الأفارقة، وأصبح دورها -ولا يزال- يشتمل على التطابق إلى أقصى حد مع مجموع رموز الدولة المصنوعة في الغرب الأمر الذي يبعدها كذلك عن المساحات الاجتماعية المدنية المختلفة.

ونجد لهذه الاستراتيجية المحافِظة الخاصة بالبورجوازية الصغيرة السوداء نظيراً

في غالبية المجتمعات غير-الغربية. فهي تغترف بوفرة من الإيديولوجيات المصنوعة في الغرب عند منعطف القرن حين كانت الطبقات المقهورة تطالب بتدخل الدولة بفعاليَّة من أجل إعادة التوزيع. وتقوم النخب المتولية للسلطة بالتقاط هذا الخطاب المِنْبَري، وتتولى القمة استيراده وبذلك يُصبح طريقة جديدة غير متوقَّعة للتغريب. وسواء كانت ماركْسيَّة مخفَّفة قليلاً في إفريقيا الجنوبية، أو بَعْثية في الشرق الأوسط، أو بيرونيّة أو جيتوليّة في أمريكا اللاتينية، فإن جميع هذه الإيديولوجيات تدعَم النخب المحلية بقواعد سياسية مستورَدة من الغرب والتي لا تكون مفهومة إلا بارتباطها بدولة تحافظ على سلطتها وعلى طبيعتها خارجية المنشأ.

غير أن **تفاقم الأزمة الاقتصادية** في المجتمعات النامية يبدو بأنه يُحدِث تغييراً جوهرياً. إن سياسات «الإصلاح الهيكلي» التي يجب على دول الجنوب مهما كانت توجُّهاتها السياسية الخضوع لها شيئاً فشيئاً، تدل على انطلاق عملية تحرير الدولة من التزاماتها، وبالتالي تَخَلّيها تدريجياً عن إيديولوجياتها المرتبطة بطموحاتها التدخلية. وتُعتَبَر الحالة الجزائرية في هذا الشأن لافتة للنظر تماماً. إذ يبدو بأن إيديولوجية جبهة التحرير الجزائرية المتأثِّرة بعمق منذ الاستقلال باشتراكية الدولة، تختفي لصالح براجماتية تُقدِّم تنازلات هامة لليبرالية. وتنادي الخطة الجزائرية الثانية بضرورة توزيع أعباء التنمية بين الدولة والفاعلين الاقتصاديين الآخرين. وقد تم بوضوح تجاوز الأسطورة المؤسِّسة لقطاع عام مسئول عن مجهود التنمية من جانب الإرادة المعلَنة باشباع الاحتياجات الاجتماعية، وبالعثور على موارد جديدة للتمويل، وبخاصة بالتخفيف عن الدولة من الضغوط التي تمارس عليها ومن طلبات الإعانة الموجَّهة إليها. والواقع أن النُخْبة التكْنوقراطية الجزائرية الجديدة تحتاج إلى التمايز عن الحيِّز الاقتصادي حتى وإن كان ذلك مقابل الالتزام بتأمين ازدهار القطاع الخاص بحيث لا تنجرف هي ذاتها نحو إفلاس الدولة. ومن هنا تنطلق الدعوة من أجل تشجيع الإدخار الخاص، والتعامل مع البنوك الخاصة، والحثّ على استقلالية المشروعات وتوزيع السلطات[٢٤].

وتعبِّر عملية التفريق بين الدولة والقطاع الاقتصادي هذه عن تقارب جديد مع نموذج التنمية الغربي. والواقع أن رفض هذه الإيديولوجيات أو تهميشها يجعل وظيفة الدولة وظيفة عادية ويوضِّح التراصف مع ثنائية السياسي والاقتصادي. بالاضافة إلى أن

هذه العملية لا تفعل سوى استعادة موضوعات الليبرالية الجديدة التي كانت رائجة في الغرب في سياق الثمانينيات، وهي بذلك تُغَذّي فكرة استخدام تقنية واحدة عالمية لمعالجة الأزمات. إنها لا تُضعِف النُخْبة السياسية، بل في النهاية تحميها ضد ردود الفعل التي قد تعاني منها الدولة ومجموع موظفيها في حالة تسارع انهيار الاقتصاد. وفي المقابل تنطوي العملية على مخاطر: لقد تكشّف بأن حصول الدولة على مواقع في القطاع الاقتصادي هو أمر ثمين من أجل احتواء ظهور نُخْبة منافسة. وكذلك أتاح نشر إيديولوجيات اشتراكية و«تَبَعوية» للدولة فرصة تبرئة نفسها من الاخفاقات الاقتصادية باسنادها إلى النظام الرأسمالي العالمي. وحين تقوم النخب باشاعة استخدام الأساليب التقنية في الاقتصاد، فإنها تجازف بتنشيط عمليات المنازَعة، مثلما حدث في مصر عام ١٩٧٧ إثر سياسة السادات الخاصة بالحرية الاقتصادية (الانفتاح)، أو في تونس والمغرب في بداية الثمانينيات بعد مجهودات الإصلاح الهيكلي، أو في الجزائر في نهاية عقد الثمانينيات.

المثقَّفون المستورِدون

يمكن أن ينطوي دور المثقف في عملية التغريب على مفارَقة: بالرغم من تعيين هويته على أساس انتماءه إلى ثقافة يعتبر مؤتمَنَاً عليها، إلا أنه ينتصب كمستورِد لنَسَق من الفكر والفعل قادماً من مكان آخر. ومع ذلك تُظهِر مسيرة المثقف في العالم الإسلامي بأنه يمكن تفسير هذا التناقض بسهولة. طالما أن المثقف يخلق حيِّزه الخاص، سرعان ما يجد نفسه في تعارض مزدوج مع السلطة الرسمية من ناحية، ومع منازعات هذه السلطة الصادرة من قطاعات المجتمع التقليدية من الناحية الأخرى. وما دام أنه يتطلع إلى التزود بمنابع للنفوذ مستقلة وإلى شغل مكان خاص في المجتمع، فإنه يصطدم بسُلْطَوية العاهل مثلما بالعمل القائم بمجرد استِنْساخ معرفة دينية غير خاضعة إطلاقاً لصَنْعة المثقف. وتعتبر علاقة المجابهة بين سلطة أبوية–جديدة وبين مأثور سلَفي عقبة رهيبة أمام احتراف المثقف. إذ لا يمكنه الإفلات من هذه المجابهة إلا بالاستعارة بطريقة ضخمة إلى حد ما من تصورات الفكر الأجنبية، مما يتسبب في تعرضه لأخطار أخرى ولإخفاقات جديدة.

وفي هذا الصدد يعتبر خط سير حياة **الحاج سيد جَوادي** المسمَّى «زخاروف

الإيراني» كاشفاً تماماً. فمن منفاه في باريس يذكّرنا بالدور الهام الذي لعبه من أجل انبثاق ثورة عام ١٩٧٩، في الوقت الذي يكشف فيه عن التماثل الشديد بين نظام الشاه ونظام الخوميني، ويذكر بأنه كمثقف لا يستطيع إلا أن يكون في موضع آخر، إذ يقول: «في عهد الشاه لم يكن من حقي مغادرة إيران، وفي زمن الجمهورية الإسلامية ليس من حقي دخولها[٢٥].» لقد ولد في قزوين عام ١٩٢٥ وأنهى دراساته الثانوية ثم العليا في إيران قبل أن يقضي أربع سنوات في فرنسا لتكملة تعليمه الجامعي. وبعد الانقلاب الذى أودى بمصدّق اشتغل بمهنة الصحافة والكتابة التي تخللتها المعاناة من الرقابة والقبض عليه عدة مرات والعيش خفية. وقبل الثورة بقليل وجه «خطابين مفتوحين» للشاه هاجم فيهما السلطوية والفساد واستعار بعض الأفكار التي استخدمها **ڤاكلاف هاڤيل** [الكاتب والسياسي التشيكي] قبله بقليل في مواجهة **هُوساك** [رئيس تشيكوسلاڤاكيا سابقاً]. وقد لاقيا هذان الخطابان نجاحاً ضخماً وانتشرا كالنار في الهشيم في الجامعة وفي «البازار» ولعبا أهم الأدوار في التعبئة السابقة للثورة. وقد قام بالتعاون مع **مَهدِي بازرجْان** [أول رئيس وزراء يعينه الخوميني بعد الثورة] بتكوين «العُصْبة الوطنية للدفاع عن حقوق الإنسان» وناضل «من أجل نظام يتولى فيه المَلِك المُلْك دون الحكم، ومن أجل انتخابات حرة وجمعية تأسيسية والدفاع عن المسْجونين السياسيين». وبعد إعلان حالة الطوارىء في عهد الشاه كتب «خطاباً مفتوحاً إلى الجيش» تسبب في إلقاء القبض عليه. وبعد وصول الخوميني للسلطة انتقد چوادي إحدى خطب الإمام الأولى بخاصة دعوته إلى ارتداء «الشادور» [حجاب النساء الشيعيات] ووصفه بأنه «صَخَب التعسُّف الفاشستي».

وقد قضى الحاج سيد چوادي الجزء الأساسي من حياته في إيران، حيث تفتّح على الوعي السياسي من خلال شعوره بالغضب والتمرد «ضد الوضع الاستعماري الذي كان قائماً في إيران الموزّعة بين روسيا وبريطانيا»، جاعلاً من «الكفاح ضد الاستعمار» أهم عنصر مكوّن لالتزامه. وقد اشتق چوادي جَوْهر فكره السياسي بالتغذّي على الانتاج الثقافي الغربي: وذلك بدءاً من اكتشافه لشخصية چان ڤالْچان [الشخصية الرئيسية في قصة البؤساء لڤيكتور هوجو]، ومن قراءاته لروسو ومونتِسْكيو وصولاً إلى انضمامه خلال الحرب إلى الحركة الشيوعية واشتراكه في حزب تودَه وانحيازه إلى الماركْسيّة التي ابتعد

عنها فيما بعد رويداً رويداً، وهو يبدي إعجابه **بمَنْديس فرَانْس** الذي يعتبره عن طيب خاطر قدوةً له.

ويُقِّر الحاج سيد جَوادي بأن الماركسية لم تكن شيئاً آخر سوى منتَج مستورَد، ويتذكَّر بأنه توصل إليها في سياق فقدانه لكل ذاكرة تاريخية. ويقول: «حين كنت في العشرين من عمري لم تكن لدي أية ذاكرة عن تاريخ إيران. لقد قضت الديكتاتورية على كل احتفال فيما عدا الاحتفال بأعياد الملك أو باستشهاد الحُسين. وكان *تولي رضا شاه العرش* هو *المناسبة التاريخية* التي يمكننا الاحتفال بها. كانت الماركسية شيِّقة لجيل لم تكن له ذاكرة عن الماضي.» هكذا يبدو هذا الهروب إلى موضع آخر وإلى الأجنبي بأنه التصرف الوحيد المنطقي للتملص من نظام سياسي ينكِر الجدل، وللحصول على مكان في مجتمع يقوم النظام التقليدي فيه بعَرْقلة *أي ابتكار إنساني لنماذج أخرى*: «كان المجتمع الفارسي قد أحيط منذ وقت مبكر بالإسلام بلا أي قيد. بالإضافة إلى أن الاتصالات العنيفة مع العرب والمغول قد أعاقت أي استقرار للفكر الفارسي. كان كل شيء منذ عهد الصَفويين مُدْرَجاً إذن في الدين، وكانت جميع المحاور الثقافية مغلَقة بواسطة علوم الدين وقواعد *اللغة العربية والفقه*.»

وتكون مهمة الخروج على النظام حينذاك جليَّة: إن استعارة أفكار الحداثة والعقلانية والسيادة من الغرب تتيح الإفلات من مأزق نظام اجتماعي-سياسي لا يمنح المثقف أي دور. إنه بالمقابلة بين الثقافة الغربية المصنوعة من العقلانية وبين «الثقافة الآسيوية» التي هي ثقافة «القَدَرية والموت والعالم الآخر» يقوم المثقف باختيار الحَيِّز الذي يتحقق فيه نفوذه الخاص. إن العقل والسيادة هما الخاصيتان اللتان تعيدان للإنسان امكانية الخلق والابتكار بعيداً عن كل وصاية مؤسَّسية، وتمثِّل الحداثة إضفاء الشرعية على مهمة *الابتكار* الذي يجد المثقف نفسه فيها. ويشير چوادي *إلى* **أغا خان وپيرْنيا** (مشير الدولة) **ومصدق** الذين يعتبرهم أوائل المثقفين الإيرانيين المحدَثين مذكراً بأن ثلاثتهم قد بدأوا مهمة العَقْلنة بالفصل بين السلطة والدين. في حين كانت نظرية السيادة الوطنية تهيمن على الثورة الفارسية في عام ١٩٠٦ التي شهدت صدور أول دستور.

ومع ذلك تنشأ مفارقتان من هذا المنهج الخاص باحتراف المثقف. فسرعان ما تتجه مهمة الابتكار التي يستند إليها لتسويغ احترافه نحو الإنزلاق إلى الاستيراد. إنه

حين يُلْزِم نفسه بدور المبتكِر خلال أمد وجيز، وعندما يشترك في الأحداث لكي يحدِّد فوراً النطاق الذي يجب عليه التطابق معه، فإنه بذلك يعزِّز نشاط الاستعارة على حساب نشاط الانتاج. إن مدينة سيد جوادي هي مدينة *الفصل بين السلطات*، و*النظام البرلماني*، والانتخابات المحلية، وجمهوريته هي *الجمهورية المستهدَفة في الغرب*، كما يعتقد بأنه يجب على «العَلمانية» أن تفرض نفسها «من غير إضرار بالدين»، وذلك حتى وإن كانت مُفرَدات اللغتين العربية والإيرانية لا تحتوي على مصطلح دقيق لتعيين معناها. فهم يسمون «العَلمانية» باللغة الإيرانية «جوداعي» *التي* تعني «*الفَصْل*» من غير *الإشارة إلى الفَصْل* عن ماذا. بالإضافة إلى أن الثمن الذي يجب على المثقف دفعه هو وجود مسافة تبعده عن الشعب: لم يكن للمثقف الإيراني في ثورة ١٩٧٩ نفس مركز مثقف الثورة الفرنسية إذ كانت قدرته على الاتصال ضعيفة للغاية. ويكون ثمن هذا الانفصام المزعج الاستبعاد الدائم، والنفي المستمر الذي لا يستطيع المثقف احتماله إلا باللجوء إلى حجج التطورية، والشكوى من «تأخر» الشعب وعدم ثقافته: والواقع أنه استنباط فادِح يدعو صاحبه إلى الارتباط أكثر بعملية تغريب إجبارية.

وبطريقة ذات دلالة يتم التركيب عن طريق *اللجوء إلى فكرة الأمّة*. فالنظام السلطوي يقوم بإفشال «*بنيان الأمة*»، مثله في ذلك مثل الشعب الذي يتغذّى بالمأثور. يفعل الأول ذلك من أجل مصلحته، فهو يُفَرِّق لكي يحكم ، ويَستَبْعِد لكي لا يعيد التوزيع، ويُجَزِّيء لكي لا يُنازَع. ويفعل الثاني الشيء نفسه بسبب إفراطه في التطابق مع الجماعات التقليدية، عِرقية، وقَبَلية، وقروية أو أسرية. والنتيجة سلبية لأنها تُحدِث *اللامسئولية والديكتاتورية*. وفي المقابل نجد المثقف «*هو الوحيد الذي يستطيع إنشاء الأمة*»، وأن يشيد بفضائلها، وأن ينشر الشعور القومي. وتؤدي هذه الوظيفة إلى إنجاز ترسيخ نفوذ المثقف: فإنها عن طريق التعاون على هدم الهياكل الاجتماعية–السياسية التقليدية، والتقليل من وساطة أصحاب السلطات الطرفية في تحديد صِيَغ إضفاء الشرعية، وخلق ظروف جدل إيديولوجي، وتكوين حيِّز عام، تقوم بمنح المثقف وضعاً حقيقياً. إنها تجعل منه عن هذا الطريق ذاته مستورِداً لإنشاءات غربية خاصة بالقومية وبفكرة الأمة. كذلك يقوم سيد جوادي بوضع فكرة الدولة–القومية كأولوية لكل عمل سياسي وكعنصر محوري لتصور المدينة المثالية.

وليست مجازفة الحاج سيد جوادي الوحيدة من نوعها، لكننا نلتقي بها في كافة المجتمعات غير-الغربية وبطريقة أكثر حدّة، لا سيما حين يكون المجتمع المعني متسماً بنفس هذا التوتر بين نظام سلطوي وبين مأثور مزوّد بقدرة شديدة على الرقابة الاجتماعية، كما هو حادث في العالم الإسلامي وفي العالم الهندي أو العالم الياباني. إن تكوين طبقة من المثقفين فارقة عن المجتمع يعود أولاً إلى اتساع نطاق التعليم خلال القرن التاسع عشر: إذ تمت إقامة مدارس سان سيمونية في مصر، وبرز تيار أكاديمي يستلهم الوضعية في تركيا، وتزايد نجاح المدارس المسيحية بل وتزايدت أيضاً المحافل الماسونية في سوريا. ويعود اتساع التعليم أيضاً إلى حركية أبناء البورجوازية والأرستوقراطية الذين يذهبون إلى الغرب حيث يستكملون دراساتهم. هكذا نجد من بين المثقفين العثمانيين الجدد يذهب **ابراهيم شِناسي** لدراسة المالية العامة في باريس، وينضوي **احمد رِضا** في مدرسة الزراعة في جرينيون، ويلتحق **ميشيل عَفْلق** بالسوربون للدراسة من عام ١٩٢٨ إلى ١٩٣٣[٢٦]...

وكانت استراتيجية هؤلاء المثقفين الذين لهذا ينفصلون عن نظام اجتماعي-سياسي متكامل بشدة هي التزوّد بشبكة قوية للغاية من التجمعات الترابطية التي أكدت شيئاً فشيئاً هويتهم كمستوردين. وفي هذا الصدد لعب إنشاء الصحف دوراً حاسماً خاصة أنها كانت متأثرة بنفوذ الصحافة الغربية. هكذا تأسّست في الإمبراطورية العثمانية جريدة «تقويم الوقائع» عام ١٨٣١، و«تُرجمان الأحوال» عام ١٨٦٠، و«تصوير الأفكار» الصادرة عام ١٨٦٢ بمبادرة من ابراهيم الشِناسي بعد عودته من فرنسا والذي أنجز بالتوازي عملاً هاماً هو ترجمة الأدب الفرنسي إلى اللغة التركية. وقام ازدهار الصالونات الأدبية بإنجاز وظيفة الألفة والمخالطة مثل صالون **أمي خير** أو صالون **ماريا كافيديا** في مصر خلال فترة ما بين الحربين العالميتين حيث كان المثقفون المغرّبون يزرعون التميُّز ويغذّون إعلاء شأن دورهم بالتحاور فيما بينهم باستخدام الألقاب الفخمة. ويمكن أن نضيف إلى ذلك دور المكتبات مثل مكتبة **هنري كورييل** في وسط القاهرة، وبخاصة «الجمعيات» شبه السرية التي لا تحصى مثل: «رابطة الوطن العربي» التي أنشأها **نجيب أزوري** في بداية القرن، و«جمعية الآداب والعلوم» التي أسسها **بطرس البُستاني** في نهاية القرن الماضي والتي كانت متأثرة بنفوذ الارساليات

البروتستانتية الأمريكية إلى حد ما، وجمعية «تُرك ديرنييه» التي أسسها شباب تركيا الفتاة عام ١٩٠٨، و«المؤتمر العربي السوري» الذي انعقد في باريس لأول مرة عام ١٩١٣[٢٧]...

ولا جدال بأن هذا المنهج الترابطي قد ساهم في ترسيخ استقلالية مثقفين جدد. وقد ساعده على ذلك طريقة خروجهم من السياسي. في البداية كانوا جميعاً مشتركين مع هذا النموذج من الدولة الغربية الحديثة المتطابق مع رؤيتهم للكوني والعقلاني الذي توافق بدقة مع هويّتهم. كانوا أبناء موظفين كبار أو كانوا هم أنفسهم موظفين كبار وقد أظهروا عبر سير حياتهم عن الارتباط الوثيق بين مراكزهم وبين الممارسة السياسية للعقل: كان **عبد الحميد عبد الحق** سفيراً في باريس ولندن وبروكسل، وناوب ابراهيم الشناسي مهنته ككاتب وصحفي مع إنجازه لوظائف إدارية قيادية كبيرة في التعليم. كان والد الفنان المصري **جورج حنين** سفيراً في مدريد وفي روما؛ وكان **احمد راسم** نفسه سفيراً في روما ومدريد وبراغ. شغل **فوروغي** الفارسي أرفع الوظائف الحكومية، مثله مثل **خير الدين** التونسي و**الطهطاوي** المصري. وحينما كان الرجال السياسيون لا يخرجون من طبقة المثقفين هذه كانوا يعبرون عن ارتباطهم بالدولة بإضفاء خاصيات ثقافية على ذواتهم: فقد قام رئيسا الوزراء الفارسيين **فوسوق دوَله وقاقام سلْطانه** بمهنة الترجمة بالتوازي مع رئاسة الوزارة، في حين أن **جمال عبد الناصر** نفسه كان قارئاً مجتهداً لڤيكتور هوجو وديكنز ونابليون وروسّو، وكتب مقالاً عن ڤولتير بعنوان «رجل الحرية»، وكانت له مؤلفات في العلم العسكري وفي التاريخ.

ومن الواضح أنه أمكن لهذه الرابطة أن تنفصم مادياً حين دخل المثقف في نزاع مع هذه الدولة التي سرعان ما أصبح ضحيةً لها. ومن الجلّي أيضاً أن هذه العلاقة أصبحت أكثر تعقيداً حين اعتقد بعض المثقفين أنه من الفطنة التزود من إنشاء إحيائي يدين طبيعة الدولة خارجية المنشأ. ومع ذلك إن تخلي هؤلاء المثقفون عن أي استناد إلى الدولة أو الأمة يسلبهم الاستقلالية بل وحتى الهوية وهو أمر لا يستطيعونه: يتخذ **البعثيون** من القومية العلامة الأساسية لخطابهم؛ في حين أن أولئك الذين يجدون أنفسهم في الإسلام يصنعون من المرجع القومي الخلاف الرئيسي الذي يفصلهم عن نخب رجال الدين. إذ يرى **ابو الحسن بني صدر** في الاستناد إلى الأمة المصدر

الرئيسي لخلافه مع الخُوميني[٢٩]؛ في حين أن **الغنُوشي** التونسي لا يدحض إطلاقاً مرجع الدولة والمرجع القومي.

إن الحركة الوطنية الهندية بصفة عامة وحزب المؤتمر بخاصة يكتُظان بهذا النمط من المثقفين الذين شاركوا بنشاط في بناء الدولة بشكلها الغربي الذي نعرفه عنها حالياً. في البدء كانت الجمعية الهندية التي تأسّست عام ١٨٧٦ بتعضيد مجموعة من الصحف تتكون فعلاً من مجموعة من المثقفين الهنود المغرّبين والمطالبين بإنشاء دولة–قومية مستقلة. وكان **سورِيندْرانات بنْرجي** Surendranath Benrji مؤسّس هذه الجمعية قد أظهر تعلقه بهياكل الدولة الغربية بنجاحه في مسابقة دخول الخدمة المدنية الهندية، وقد عُزِل من وظائفه وسافر إلى إنجلترا ثم عاد إلى الهند ليجمع بين وظيفة أستاذ للغة الانجليزية والقيام بتنمية الحركة الوطنية الهندية. إن المؤلف الذي وضعه «أمة قيدَ الصنع» *A Nation in the Making* والمنشور في سنة وفاته يستعير عناصر القواعد الغربية الخاصة بالأمة[٣٠].

وكانت **ساروچيني نايدو** Sarojini Naïdu أول سيدة ترأس دورة لحزب المؤتمر عام ١٩٢٥. إنها شاعرة بَراهمية تحمل في نفس الوقت دكتوراة العلوم من جامعة ادنْبرَه، متآلفة مع بريطانيا ومناضلة وطنية، مؤلّفة وتكتب باللغة الانجليزية. وكان **سارڤيپالي راداكريشْنان** أحد كبار فلاسفة الهندوكية المعاصرين قد جمع أيضاً بطريقة أكثر وضوحاً بين المراجع الهندوكية والتعليم الغربي، وبين النضال الوطني وخدمة الدولة: كان أستاذ كرسي للديانات الشرقية في جامعة أكسفورد، وناضل داخل حزب المؤتمر من أجل استقلال الهند، ثم باشر العمل السياسي والإداري لأمد طويل قاده إلى أن يكون سفيراً في موسكو ثم رئيساً للجمهورية. إن بعض مؤلفاته الموضوعة باللغة الانجليزية تدل بصفة خاصة على الاتجاه نحو التوفيق مثل: كتاب «الشرق والغرب في الدين» *East and West in Rligion* وكتاب «الديانة الشرقية والفكر الغربي» *Eastern Relegion and Western ThoughtÆ* ولم يكن **رابِنْدرانات طاغُور** [شاعر وأديب هندي ١٨٦١–١٩٤١] استثناءاً: كان المثل الأكثر سمواً للثقافة الحديثة، وجمع أيضاً بطريقة مماثلة الوضوح بين الاستعارة من الغرب والتعبير القومي. وبعد أن وزّع وقت دراسته بين كَلْكُتا وبريطانيا انضم إلى الحركة الوطنية منذ عام ١٩٠٥. كان يكتب بالبِنغالية مثلما

بالإنجليزية، ومحامياً عن الوطنية الهندية «الوطنية» *Nationalisme* كما عن العقيدة الدينية الكونية «دين الإنسان» *The Religion of Man*[٣١].

وأخيراً يمكننا ذكر حالات عديدة نتعرف فيها على النفوذ الغربي داخل الطبقة المثقّفة، بل وأيضاً على هذا التجاذب نحو الدولة. نذكر منها **رامِش شاندْرا داتّا** الذي نجح في الامتحان الذي كان يجري في العاصمة البريطانية للالتحاق بالخدمة المدنية في الهند وذلك قبل أن يصبح محاضراً للتاريخ الهندي في جامعة لندن، وقد عاد بعدها إلى بلاده حيث أقام كموظف كبير في ولاية بارودا وتابع مهنته ككاتب، إذ نشر كتباً في التاريخ الهندي كما أتم ترجمة ملحمتي المهابهارتّا والرامايانا الهنديتين إلى الإنجليزية. وقام آخر يحمل اسم أسرة مشابهاً وهو **ميخائيل مادهوسودانا داتّا** بالاندفاع في التغريب إلى حد التحول إلى الدين المسيحي: وقام بتأليف عدد من المسرحيات في لغته البنغالية استلهم إحداها من الإلياذة مباشرة، واستلهم أخرى من شكْسبير، وكذلك أصدر العديد من القصائد الشعرية استلهم بعضها من أوفِيد Ovide [شاعر لاتيني] وأخرى من أساطر لا فونتين La Fontaine.[٣٢]

وكانت مهمة المثقف في سياق حكومة الميجي اليابانية [١٨٧٦-١٩١٢] متشابهة مع مهمته في العالمين الإسلامي والهندي، أي أنه شارك بطريقة فعّالة في عملية التغريب. ومع ذلك كانت المجازفة بالانفصام عن المأثور والتعرض بالتالي للتهميش السياسي أقل خطراً: ترتكز الثقافة اليابانية الخاصة بالسياسي على توكيد سلالة إلهية من أسر الأباطرة وعلى معرفة دينية متشابكة تطمح إلى فرض نفسها كهيكل عقيدة سياسية. كذلك أمكن تغريب الفكر بطريقة أقل تضارباً: لقد بدأ تغريب التعليم رسمياً عام ١٨٧٢، وتم رفع الحظر عن المسيحية عملياً عام ١٨٧٣. وجاء غالبية المثقفين المستورِدين للنماذج الغربية من عائلات متواضِعة من الساموراي كانوا يسعون عن طريق تعلم اللغات الغربية إلى تعويض انهيار حالتهم وتهميشهم إثر أزمة المجتمع الاقطاعي. وبطريقة لا تخلو من مغزى كان اندراجهم في الحياة العاملة يتم أيضاً سواء بحصولهم على مراكز مرموقة في التجمعات الترابطية أو باندماجهم داخل الدولة الحديثة. وقد توزّعوا بين «الحركة من أجل الحرية والحقوق الشعبية» (أول حزب سياسي، أنشيء عام ١٨٧٤)، و«جمعية العام ٦» المنتسبة أكثر للنُخْبة الثقافية. وقد أسّست هذه الجمعية «مجلة العام ٦» التي أصدرها

موري ارينوري وزير التعليم السابق، وعمل بها **نيشي اماني وتسودا ماميشي وكاتو هيرويكي** وثلاثتهم من كبار الموظفين، وكذلك **نكاروما ماساناو** الذي اعتنق المسيحية وبخاصة **فوكوزاوا** أكبر المثقفين في عهد المِيچي.

وقد تحوَّل هؤلاء المثقَّفون خلال سعيهم للانفصال عن نظام الشوجونات [الحكومات العسكرية] الذي تزايد استبعاده لهم بلا انقطاع إلى رواد عقل عملي أكثر منه فلسفي، يتجاوز الهياكل الاجتماعية التقليدية من غير قلب النظام الديني والثقافي القائم، ويسمح لهم في الوقت نفسه باكتساب دور رئيسي في تحديد نظام جديد دستوري، وبإضفاء الشرعية على عملية تصعيد اجتماعي كانوا هم والمقربون إليهم يسعون إليها. ومن هنا أهمية أعمال نشر القانون الغربي بخاصة خلال عهد **كاتو** [مؤسِّس الحزب الليبرالي ورئيس للوزراء في بدايات القرن]، وترجمة أعمال **هوبْز ومونتِسكْيو وتوكْفيل وبِنتام**، وقيام **ناكاي شومان** المسمى «روسُّو الشرق» بترجمة «العَقْد الاجتماعي» لروسُّو. ومن هنا أيضاً ظهرت أعمال الترجمة التي قام بها ناكامورا المسيحي الذي قدم نسخة يابانية لمؤلفات **ستيوارت ميل** Stuart Mill منذ عام ١٨٧١، كما حقق في الوقت نفسه أحد أكبر النجاحات الأدبية في ذلك العصر بترجمة «مساعدة الذات» *Self Help* **لصَمويل سمايلز** Samuel Smiles وكلاهما يعتبران تمجيداً حقيقياً للصعود الاجتماعي وللنجاح الفردي المصنوعان من العمل والمثابرة والتقشُّف[٣٣].

واشتمل القصد على «الخروج من آسيا»، وإعادة تكوين الروح القومية اليابانية في أحشاء الغرب وذلك طبقاً لعبارات فوكوزاوا. وفي مواجهة اختلاط النماذج السياسية الغربية المتأرجِّحة بين هيمنة الدولة الألمانية والليبرالية البريطانية والديموقراطية الفرنسية، كان الأمر يتعلق بتآلف الفردية العقلانية مع المأثور الياباني، وبتشجيع الفرد الباحث عن السعادة والمصلحة عن طريق العقل، وبإدانة الماضوية [النزعة الطاغية إلى الماضي] من أجل إظهار إحباط المثقفين ضحايا ثبات العلاقات الاجتماعية[٣٤]. وكان هذا النمط من الاستعارة كائناً عند نقطة التلاقي بين العقلانية الجماعية والعقلانية الفردية: كانت الأولى هي عقلانية حكومات الأقلية التقليدية التي عزلتها الشوجونات، والثانية عقلانية تنتسب إلى الرموز التي يحتاجها المثقفون الجدد لفرض أنفسهم كفئة مستقلة.

المنازعون

يمكن أن تبدو مهمة المنازَعة بالبَداهة بأنها غير خاضعة لمنهج الاستيراد: ألا يتم الشروع في المنازعة بسبب الرغبة الواضحة في رفض أو إدانة التعدِّيات ضد الاستقلال والمأثور الثقافي، وضد العالم الرمزي الخاص بالجماعة الوطنية؟ ومع ذلك فإن مشروع المنازَعة ذاته مُحَمَّل بالتغريب، حتى وإن كان تنوُّع مصادره وتوجُّهاته يجعل إنجاز هذه السَيرورة معقداً ومتعدِّد الأشكال. ويمكن أن يكون المثقف ذاته منتجاً للمنازعة بخطابه وبأفعاله مثله في ذلك كمِثل النُخْبة السياسية الليبرالية التي تكونت كما سبق وشهدنا في إطار بناء دولة متطابقة مع النموذج الغربي. إن كلاً من هذا وذاك من هؤلاء الفاعلين مُحَمَّل بحكم وضعه بقِيَم وبأساليب للمنازعة واردة من الخارج. ولكن يمكن للمنازعة أن تَصْدُر أيضاً عن النخب التقليدية الثائرة ضد مثل هذه المساهمات والتي تشعر بأنها تهدِّدها. وليس هذا المشروع الأخير هامشياً بأي حال، بل يلعب دوراً رئيسياً لا سيما وأنه منسجم مع المحكومين الذين يكونون في أغلب الأحيان مطالبين بفهمِ المعاني في مواجهة تغير عالمهم الرمزي أو تشوُّهُه. ويمكن لهذه المنازعة ذات الطبيعة الثقافية أساساً أن تُعَبِّر عن نفسها بطريقة مباشرة بالتعبئة حول خطتها الخاصة، كما يمكنها في أغلب الحالات التَعْبِئة بطريقة غير مباشرة بالترابط مع جميع أنواع الاحتجاجات المتعلقة بالدولة. وفي كلتا الحالتين يؤدِّي اندراج هذه المنازعة الأخيرة في العمل السياسي إلى تغييرها بطريقة واضحة أو مستترة، ويجعلها ناقلة لرسائل كانت تدحضها من قبل أو تقوم بدحضها في ذات الوقت. ولعله من الغرابة أكثر أنه ليس سياق عمل هذه المنازَعة وحده الذي يتعرض لهذا الخطر، فسرعان ما تصبح استراتيجية المنازعة ذاتها حاملة لهذه النتيجة الشاذة التي تؤدي –لكي تحجب هذه الانزلاقات– إلى ردود استطرادية كثيراً ما تكون مثيرة للدهشة.

ويكشف الاندراج في العمل السياسي عن الشَرَك الذي ينصبه التَغْريب ضد أولئك الذين يثورون ضده. يروي **ابو الحسن بني صَدر** [أول رئيس للجمهورية الإيرانية بعد الثورة الإسلامية] بطريقة ذات دلالة كيف تطور سلوك آية الله الخُوميني كلما تشكلت الثورة الإسلامية، وكلما رغب في توجيهها، فيقول:« في النَجَف [بالعراق] لم يكن الخوميني يرغب في سماع الحديث عن «الأمَّة» [بمعنى الجماعة الوطنية]، لأنه كان

يدحض فكرة السيادة الوطنية إذ لم تكن السيادة إلا لله وحده، كما أن الغرب هو الذي فرض فكرة الأمة. وفي باريس أوضحوا له أنه لا يمكن مطالبة الشّعب بالثورة في الوقت الذي نرفض فيه الاعتراف له بسيادته. ووافق الخوميني على هذا الرأي وأعلن أنه يريد دولة-قومية. وقَبِل أيضاً موضوعات الاستقلال، والديموقراطية، والتقدم. وحين عاد إلى إيران أعاد من جديد طرح مناقشة الموضوعات التي كانت معتبرة منتهية[٣٥].»

هذا النمط من الانزلاق مألوف للغاية في تاريخ المنازَعة الإسلامية.لقد سبق ظهوره بوضوح لدى إحيائية القرن التاسع عشر التي تُعْتَبَر البادئة في هذا الشأن. وكان عبء السياق آنذاك واضحاً: كان التيار الإحيائي يدين استبدادية السلطان ولهذا لم يستطع سوى التعبير عن تقاربه مع الحركات الليبرالية التي تفجَّرت في أوروبا؛ وكان يحارب المأثور الذي جرَّده وأبعده، ولهذا انتمى بطيب خاطر إلى أفكار التقدم المتنامية في الغرب المنهمِك في التصنيع. وبما أنه كان يحذر من بعض الأوجه القَسْرية للدولة مثل الضرائب، فإنه تبنى طوعاً طرق المنازعة المتوافقة مع مركز يسعى للاحتكار... وهي طرق شبيهة بتلك التي تمكنت الحركات الاجتماعية الغربية من اختلاقها. وأخيراً كان هذا التيار الإحيائي يندرج في نضال رائد ضد مظاهر الاستعمار الأوروبي الأولى، ولهذا استحوذ بالضرورة على فكرة القومية المبتدعة في الغرب والتي لم يستطع دمجها بأفكار «الأمة الإسلامية» بل والعروبة إلا بصعوبة. هذه المجازفة المتجسِّدة في رجال مثل **الأفغاني**، **ومحمد عبده**، **ورَشيد رِضا** أو **المَوْدودي** ليست خاصة بالإسلام وحده: فإننا نجدها في معارك الاستقلال الهندية في مواجهة عَلْمانية حزب المؤتمر... ونجدها في سلوك **ماهاسابها هندو** [المنظمة الهندية الهندوكية] أو لدى **دهارما سانج** [الجمعية الدينية الهندوكية] التي أسَّسها **سفامي كارْپاتري**، أو نجدها بعد عام ١٩٤٧ لدى منظمة **جانا سانج** التي تحولت إلى **بهاراتيا لوك دال** [الحزب الهندي الشعبي] التي أسسها **شاران سِنج**[٣٦].

ويُعرب فاعلو الثورة الإسلامية الإيرانية بطيب خاطر عن اعتمادهم على القِيَم الصادرة عن المنازَعة الثورية الغربية. إذ يصوِّر مناضل في حركة «مجاهدين الشعب» نموذجه المرْجِعي بأنه كان «مسلماً اشتراكياً»، ثم يضيف بأنه «أسَّس اشتراكيته على الديموقراطية» مع تأكيده: «[نحن نوحدهما] مع قوميتنا، ومع ثقافتنا القومية. هذا هام

بالنسبة لنا»، ثم يختتم: «جميع الإيرانيين الذين قدموا إلى فرنسا قد تأثروا بهذه الثقافة الديموقراطية». ويقِّر مجاهد آخر بالأثر المشترك لنفوذ الثورتين الروسية والفرنسية. فمن ناحية الأولى يأخذ منها إعلاء «المساواة الاقتصادية بين الأفراد»؛ ومن الثانية يُبرز استيراد مفاهيم الحرية والمساواة التي لا تقتصر على المجال الاقتصادي، ويختتم بالقول بأن «التحديث في إيران تم بواسطة فرنسا[٣٧]».

في الواقع أن فرص الإفلات من هذا المنهج هزيلة، وقد أظهرت التجربة أن وضع استراتيجية على أساس الرغبة في التخلص منها يؤدي إلى نتائج ضارة. وفي هذا الصدد يعتبر مثال جمعية العلماء المسلمين التي تأسست عام ١٩٣١ في الجزائر بمبادرة من **الشيخ عبد الحميد بن باديس** معبِّراً. كانت في البداية مؤسَّسة لحماية مجموعة شعرت بأنها مستبعَدة ومهدَّدة، وظهرت هذه الجمعية «كتنظيم ذي نزعة دينية يهدف إلى الدفاع عن الإسلام من خلال تعليم اللغة العربية، وتمجيد الماضي لإثبات خلود الأمة الجزائرية[٣٨].» وعلى أساس هذا الهدف لم تقدِّم الجمعية أي تنازل للنموذج الغربي الخاص بالاستراتيجية وبالمنازعات وذلك على عكس ما فعلته منظمة «نجمة شمال-إفريقيا» أو حزب الشعب الجزائري فيما بعد. وقد أعلنت الجمعية عدم الفصل بين السياسي والديني واعتمدت أساساً على مجهود ثقافي يهدف إلى انقاذ الجماعة المسلمة بالعودة إلى القرآن، وإلى قراءته، وإلى تعاليمه وإرشاده الفعلي. كان الأمر يتعلق بإعلاء شأن روح الإسلام الحقيقية من أجل «مقاومة فتنة الغرب» : هكذا حدَّدت الجمعية أولوياتها بفتح المدارس الحرة التي تعلِّم اللغة العربية وبالإكثار منها.

ومع ذلك فإن الثمن الذي يكلفه الانغلاق تجاه الأساليب الغربية لتعبِئة الأنصار يمكن أن يكون غالياً. كانت الجمعية لا تخلي مكاناً لأي عمل سياسي مستقل، وبالتالي لم تكن مضطرة لتبني أية فكرة من الأفكار المرتبطة به تقليدياً وذلك على عكس الخط الذي كانت الإحيائية قد استهلته. وبالرغم من أن نشاط الجمعية كان سياسياً بحكم غايته، ووفقاً لنموذج يتطابق تماماً مع الثقافة الإسلامية إلا أنه لم يكن يتعلق إلا بحافزها الديني وبمشروعها الخاص بإعادة بناء الجماعة الإسلامية بعيداً عن أية استعارة من الإيديولوچية القومية الغربية. بل لقد ذهبت الجمعية إلى ما هو أبعد من ذلك: إذ كانت ترى أنه لا يمكن لأي حزب مصادرة التعبير عن الأمة الإسلامية ولا التحدث باسم الإسلام، ولا

يمكن لأي تنظيم حزبي إدعاء الشرعية. هكذا لم يكن للمسرح السياسي الرسمي الذي هو مسرح «الأمر» سوى أهمية ثانوية، ولا يجب على الجمعية الانضمام إليه أو المشاركة فيه. وقد أدى ذلك بالضرورة إلى عدم انشغال بن باديس بالسلطة الاستعمارية إلا بصورة ضعيفة، بل وإلى التوافق معها وفقاً للاتهامات التي كانت شائعة. والواقع أن الشيخ بن باديس كان يَعتبر بأنه لا يمكن لفكرة القومية الاستناد إلى الإسلام، وكان يُميِّز بين «الجنسية القومية» و«الجنسية السياسية»: فالأولى تتغذى على المنابع الثقافية الناشئة عن اللغة وعن الدين ويعبِّر عنها بطبيعة الحال هيئة العلماء، والثانية تعود إلى الربط بين حقوق وواجبات المواطنة، لكنها لا تقِّر أي عمل سياسي مستقل الأمر الذي يجازف بإعادة تكوين الأنصار والمشايعين الحزبيين كما فعل **مصالي حاج، وعبّاس فرحات**.

كذلك انحصرت الجمعية في ادارة غزو المجتمع المدني وانقادت إلى الانفصال عن حزب الشعب الجزائري الذي -لكي يشجب الاستعمار الفرنسي- اُستدرج إلى الانتصاب كحزب حقيقي، وإلى اعتناق وسائل التعبئة السياسية الخاصة بأحزاب اليسار الفرنسي، وإلى تبني فكرة القومية المصنوعة أساساً في الغرب. إن الدولة الجزائرية التي أنشئت بفضل التنظيمات الحزبية اللاحقة وبخاصة جبهة التحرير الجزائرية تحصل على طابعها الغربي كدولة قومية تحديداً من هذا المنشأ الإيديولوجي. وهذا صحيح بقدر ما هو صحيح أيضاً أن الاستقلال والثورة لم يتوصلا إلى اعتبارهما داخل الجماعة الدولية المعاصرة أهدافاً واقعية ملموسة بفضل حركة تدعو إلى تفضيل «النقاء» الثقافي. ولا أحد يشك في أن جمعية العلماء وفكر بن باديس قد روى الوطنية الجزائرية المعاصرة، وتشهد حركة التعريب على ذلك: ويظل صحيحاً أنه لا فكر بن باديس ولا الوطنية الجزائرية استطاعا التغلب على معضلة الاكتفاء الذاتي الثقافي واللافاعلية السياسية.

وليس هذا المثال مثالاً وحيداً: إذ تقوم حركات السكينة والسلام النفسي في كل مكان يوجد فيه الإسلام بنشر مفهوم للعمل مرتبط بالمأثور تماماً، لكنه لا يقدِّم أي تنازل للسياسة. إن «**الأخباريين**» الإيرانيين لا يقبلون غير المأثور كمصدر للإلهام، كما يعلنون عدم اختصاصهم في المجال السياسي[٣٩]. ويقوم هؤلاء بدور شديد الأهمية - على غرار حركة بن باديس- في مجال التنشئة، ونشر القيم الدينية، وردع الملل المنحرفة (البهائيون بخاصة)، والأرجح أنهم قاموا بتنفيذ عمل تمهيدي هام في الإعداد للثورة الإسلامية. لقد

دحضوا كل عمل سياسي وكل بناء حزبي، ومع ذلك سرعان ما تم تجاوزهم من جانب «**الأصوليين**» الذي أقروا منح سلطة سياسية «مَرْجِعْ تَقْليد» (آية الله، أو مَرْجِعٌ للتقليد بسبب علمه)، وكذلك من جانب «**الصادقيَّة**» في السياق السابق للثورة وهي أقلية ملتَّفة حول الخوميني، ومصمِّمَة على التزوُّد من الغرب بجميع الأدوات الفكرية والتنظيمية الخاصة بالعمل الحزبي. ونلتقي هنا مع التعارض بين نوعين من آيات الله وهما **الخوميني وشَريعَة مَداري**: وقد تغلب تشدُّد الأول على اعتدال الثاني، مثلما تكشَّف بأن عمل المنازَعة السياسية الصريح أكثر فاعلية من عمل المواربات السياسية الخاصة بحالة الرضا والسكينة. لقد تمكن الأخوان المسلمون أنفسهم، مثلهم مثل مجموع الحركات الإسلامية من الانتقال إلى الفعل على أساس مفهوم للتعبئة السياسية مستلْهَم من الأساليب اللينينية أكثر من استلهام المأثور الإسلامي: الواقع أن استراتيجيتهم المِنْبَرية وأساليبهم التنظيمية وطريقة عملهم تغترف من قراءة «*ما العمل؟*» [*مؤَلَّف لينين الشهير*] أكثر من قراءة القرآن...

وفي الهند واجهت منظمة **راشتْريا سوايامِسواك** [(RSS) – منظمة خدمة الوطن] خيارات مشابهة. لقد أُنشِئت هذه المنظمة عام ١٩٢٥ لمحاربة الوجود البريطاني بالقوة وهي هندوكية بطريقة نضالية ومطلقة التحيُّز، واشتركت في أعمال عنف مثل اغتيال غاندي، ومن المؤكد أنها لا تتشابه مع جمعية العلماء [الجزائرية][٤٠]. ومع ذلك فقد دحضت أي توجُّه حزبي، وابتغت منذ نشأتها أن تكون ثقافية على نحو صارم، كما أظهرت نفس الرفض للاندماج في العمل السياسي، ونفس النضالية الفعَّالة لصالح إحياء نظام اجتماعي–سياسي مستلهَم مباشرة من ثقافة باطنية المنشأ، وبخاصة نفس الرغبة لهدم المقولات السياسية المصنوعة في الغرب. هكذا رفضت منظمة الراشتْريا بفظاظة التصوُّر الغربي الخاص بالقومية: لقد شجب مؤسِّسُها **هيدْجوير** Hedgewer فكرة الحدود وفكرة الحَيِّز الإقليمي، وشبَّه رؤية الأمة كأَراضٍ إقليمية وحدود «بعقلية العبيد» كماحدَّد هدف منظمته بأنه تحرير المجتمع الهندوكي من الانحطاط وفساد الأخلاق الذي أغرقه التغريب فيهما. وكان خليفته **جولووكر** Golwalker أكثر دقة واقترب أكثر من الأفكار المذكورة آنفاً بشأن الإسلام، إذ قام بالتمييز بين القومية الثقافية والقومية الإقليمية لكي يمجد الأولى ويرفض الثانية[٤١].

كذلك تقرّ الراشتْريا بأنها ليست سياسية إلا بحكم المصير: وبما أنها ثقافية في جوهرها، فهي هندوكية أولاً وتستبعد من صفوفها البوذيين والچاينيين. ويمتزج مشروعها مع مشروع *الهندوكية*: تدين الراشتْريا العَلمانية بمفهومها الغربي [فصل المجتمع المدني عن المجتمع الديني] ولا تقبَل بعض جوانبها إلا من أجل إعلاء شأن تعدد العلوم الدينية الهندوكية. وأخيراً يمكن تقييم استراتيچيتها بالنسبة *لهذا الجوهر الثقافي*: فمنظمة الراشتْريا مثلها مثل العديد من الحركات الإسلامية تماماً تفرِّق بين *الدولة* والمجتمع لكي تقلل من اعتبار *الأولى* وتهمِّشها. وبما أن الجمعية تعبِّر عن المقدَّس فهي أعلى من الدولة، تلك الدولة الملصوقة والمفروضة من الخارج والمصادِرة للسيادة بطريقة تعسفية. وفي المقابل تدَّعي الراشتْريا هذه السيادة لنفسها بحكم طبيعتها وبحكم تكريسها *الإلهي* وهي *السيادة التي لا* معنى لها حين تكون تحت سلطة الدولة. كذلك تتركز جهود المنظمة في تنظيم المناضلين، وتعبئتهم، وتعليمهم، وتدريبهم على دور يقتضي انفصالهم عن الدولة أو على أية حال جعل انتماءهم لها نسبياً. هكذا تنحاز الراشتْريا إلى خيار يتعارض تماماً مع خيار حزب المؤتمر الهندي: فهي *لا تسعى* لإقامة دولة-قومية *السيطرة* على الدولة، بل إلى اجتثاث منهج الدولة والقومية المصنوعان في الغرب من أجل إقامة المجتمع الهندوكي في موضع آخر. كذلك شجَبَ **غاندي** وأعوانه هذه الحركة باعتبارها «شمولية»، بل وحتى «عنصرية» مُبْرِزاً بصفة خاصة استخدام جولووكر لفكرة «*الجنس الهندوكي*» وتفوقه على *الأجناس الأخرى*. إن هذه المجادلة التي سريعاً ما بلغت مرحلة العنف الدموي تُظهِر تماماً التفرُّع إلى استراتيچيتين، إحداهما خاصة بحزب المؤتمر الذي اختار التغريب كاتجاه مؤدي إلى الاستيلاء على السلطة، والأخرى استراتيجية الراشتْريا التي تبني هويتها ومجهودها التعبوي حول رفض أي تنازل للمسرح السياسي الرسمي وفقاً لتأكيدها بصرامة على طبيعتها الثقافية[٤٢].

والحال أن تطورات استراتيچية الراشتْريا تثير الدهشة بقدر ما هي ذات مغزى. فقد حدث بعد حصول الهند على الاستقلال ومأسَّسَة العمل السياسي أنها تحولت ببطء نحو تبنِّي جميع معالم *المهمة الحزبية*. كانت في *البداية* لا تحشد إلا بمناسبة الأعياد الدينية وبخاصة أعياد تتويج الآلهة راما وشيڤا، ثم تزودت هي وحزب چانا سانج (الذي أصبح الحزب الهندي الشعبي في عام ١٩٧٧) بشعبة سياسية تطابقت هياكلها تدريجياً

مع هياكل الدوائر الانتخابية، ودخل أعضاؤها البرلمان متخفين خلف بطاقات سياسية متنوعة. وقد أدت معارضتها المتنامية ضد **إنديرا غاندي** -التي جربت حظرها منذ عام ١٩٧٣- إلى جعلها تغيِّر خططها إلى حد كبير: فقد دفعتها إرادتها الواعية بألا تخسر (بسبب الإعلان بأنها غير شرعية) ومحاولاتها من أجل الفوز (في وقت كان من المشكوك فيه تواصل نجاح حزب المؤتمر في الانتخابات) إلى الانضمام إلى التحالف الانتخابي الظافر في عام ١٩٧٧، وإلى تغيير خطابها، وتخليها جزئياً عن الموضوعات الدينية لكي تتحدث عن الأسعار وعن الفساد، كما اختارت تمجيد الديموقراطية لمحاربة «الديكتاتورية». من الصحيح أن هذا التغيير يعود إلى «جاذبية النظام» الذي أتاح لها الاشتراك مباشرة في السلطة في العديد من ولايات الاتحاد، لكنه يعني أنه من أجل الحصول على قوى جديدة يلزم المشاركة في صراع من أجل السلطة. وقد تحول هذا الصراع فوراً إلى تبَّني مجموعة أفكار شَعْبَوِية أكثر منها ثقافية تتسم بالاسناد إلى الدولة وإلى الديموقراطية.

ولا تعني مثل هذه السيرورة التخلي عن المرجعية الثقافية الذاتية إطلاقاً: إنه لا المنظمات الهندوكية، ولا الحركات الإسلامية تتخلى -وليس لها مصلحة في التخلي- عن هذا الاستثمار التقليدي، بمعنى عن هذه المطالبة القوية بفهم المعاني التي تتكاثر في سياق التغريب المتزايد. ومع ذلك فإنه سرعان ما يتجلى في الحالتين مأزق السلطة: إذ لا يكون خطاب التعبئة فعَّالاً وجديراً بالثقة إلا إذا انفتح على خطاب الاستيلاء على مواضع اتخاذ القرار مما يفرض تبني التقنيات والأفكار المستعارة من الغرب. هكذا سرعان ما يصلون إلى أشكال تَلْفيقية تنتسب إلى **الشَّعْبوية-الجديدة**، ويمكن فيها المزج بين الاسناد الغربي إلى الشعب صاحب السيادة، والاسناد الثقافي باطني المنشأ إلى المأثور، وبين نَسَق معاني تستطيع الجماهير فهمه.

وإذا أحصينا -من خلال أقوال الإسلامي محفوظ نحناح- الكلمات المستخدَمة في خطاب جبهة الانقاذ في الجزائر لوصف ما يجب أن تكون عليه المدينة نلاحظ ورود هذه التشكيلة الضخمة والغريبة: دولة القانون، حماية الحقوق الأساسية للإنسان، العروبة، القومية، الديموقراطية، الأخاء، التضامن، تطبيق الشريعة. كمايتم فهم الإسلام باعتباره «دولة، ايمان، قانون، كتاب، سيف، عِرق، أمة، أخلاق، سلوك»، في حين أن «النظرية

الاقتصادية الإسلامية» تشتمل على «توزيع منصف وعادل للثروات، تشجيع المبادرة، إقامة العدالة الاجتماعية، الاكتفاء الذاتي [...]، ازدهار القيم الانسانية المهدرة » [«مهدرة من جانب البديل الاقتصادي الغربي: الرأسمالية أو الاشتراكية»]. وبذلك تساهم هذه «البوتقة» التي تضم موضوعات منزوعة من قواميس غربية متنوعة ومن مرجعيات باطنية المنشأ في إضعاف الخطاب وانزلاقه إلى الغموض وعدم الدقة، وفي ترسيخه في نموذج الشَّعْبَوية المِنْبَرية[٤٣].

وينزع الإرجاع إلى الغرب إلى إنجاز وظيفة ثلاثية داخل خطاب المنازَعة. إنه يهدف أولاً إلى اقتطاع مساحة من الفكر ومن العمل خاصة بالتاريخ الغربي ثم إعلاء شأنها وتقديمها باعتبارها كونية. ويقوم الإسلاميون العصريون -على منوال **الأفغاني** أو **محمد عبده**- باحصاء ما صنَع نجاح الغرب والذي يمكن العثور على نظيره في الإسلام. هكذا يتعلق الأمر أولاً بالتقدم التكنولوجي، بل وبقيَم الديموقرطية والحرية. إذ يؤكد **عبد السلام ياسين** الإسلامي المغربي أن القيم التي اكتشفها محمد عبده في الغرب -«الحرية، النظافة [...]، التنظيم، التكنولوجيا، والسلام الاجتماعي»- تنتسب للإسلام أيضاً[٤٤]، في حين يبدو الغَنُوشِي التونسي بأنه متأهِّب «لإعادة اصطياد» الدولة الحديثة، والأحزاب، والمؤسَّسات السياسية المصنوعة في الغرب[٤٥]...هكذا تتم إعادة تكوين جزء أساسي كامل من الانتاج الغربي على أساس أنه محايد ثقافياً، مما يضفي الشرعية على تبنِّي الحركات الإسلامية له، ويسهِّل حركتها على المسرح السياسي وينَظِّم تحديد اختياراتها واستراتيجيتها السياسية.

ويتمخض الإرجاع إلى الغرب أيضاً عن إضفاء الشرعية على مساحة من الخصوصية. إن حقيقة أن الحساب الختامي للتاريخ الغربي ليس سلبياً كلية، لا تبرر إطلاقاً حالة «الانبهار» التي توحي بها إلى بعض النخب في العالم الإسلامي. بل وأكثر من ذلك، بما أن الغرب مادي بحكم ثقافته فلا بد وأنه «سيخون» مثله العليا الخاصة بالأخاء والحرية أو بالعدالة. إن الحركات الإسلامية التي تختفي حين يتعلق الأمر بابتكار نموذج جديد للمدينة، وتعفي نفسها من المساهمة بتقديم يوطوبياجديدة، تستخدم تميُّزها عن الغرب لكي تضفي الشرعية على إعادة تملُّكها للتاريخ، ومن أجل ترسيخ علو شأن صيغتها السياسية بالنسبة لصيغة منافسيها السياسيين الذين يهملون أو يحاربون أي

مجهود للتعبير عن الهويّة.

وأخيراً، وبمقتضى هذا المنهج ذاته يصلح الإرجاع إلى الغرب كطريقة لنزع الشرعية عن مبادرات الآخر. وتتجلى هذه الصيغة بطريقة واضحة في خطاب **ابو الحسن بني صدر** الذي من غير أن يستعفي من تبعيته للإسلامية الأكثر راديكالية، يضع عمله السياسي عند ملتقى «غايات الحرية، والحداثة، والثورة الاجتماعية، والإسلام». وتم أيضاً شجب دولة آل بهلوي باعتبارها «خارجانية» بمعنى أنها نِتاج غربي أساساً. والأكثر غرابة، بل وما أكثر دلالاته أن «**وِلاية الفَقيه**» التي أقامها الخوميني لاقت النقد والرفض باعتبارها «فكرة غربية»، «منبثقة عن نظرية سيادة البابا»، وأنها بهذه الصفة تتناقض مع الإسلام. وتخضع «التَمَامِيّة» [المحافظة على تمام الدين واكتماله] للتحليل نفسه، في حين أن العَلمانية التي يستند إليها رئيس جمهورية إيران السابق [بَني صَدر] لكي يزيل عن نفسه الطابع الخوميني يقدمها على أنها «محدَّدَة في القرآن» و«منبثقة عن الإسلام لا عن العهد الجديد الذي يدحضها بتأكيده على سيادة الله الكاملة»، في حين أن كتاب المسلمين «يؤكد على مسئولية البشر[٤٦]»...

□□□

الفصل الرابع

المنتجات المستوردة

لا تنشأ التّبَعية من المحاكاة وحدها، بل ترجع أيضاً إلى اختلال وظيفة المنتَج المستورَد. لقد أقام أنصار نظرية التطور نظريتهم على أساس يقينهم بأنه يمكن انتشار نماذج الحكم الغربية من غير إحداثها لانشقاق في المعاني من ناحية، ولا لتنافر ثقافي يؤدي إلى اختلال وظيفي من الناحية الأخرى. ومع ذلك فإن إعادة النظر في هذا الرأي قد قلبت بطريقة واضحة للغاية الاستنتاجات التي توصل إليها أنصار نظرية التطور. إن المنتجات المستورَدة تفقد وظيفتها، بمعنى أنها تفقد فعاليّتها وخصائصها، وتصبح أيضاً محمَّلة بمعانٍ جديدة تتجه نحو إعادة تكوين المسرح السياسي المندرجة داخله وفقاً لأشكال مقْتَبَسة، تجعله يزداد تبعية. وتسري هذه الملاحظة على معطيات النظام السياسي؛ ويمكن تطبيقها على نَسَق المعايير، وعلى الصِيَغ الإيديولوجية، بل وعلى محتوى الجدَل السياسي.

نظام سياسي مستورَد

فيما يتعلق بمعطيات النظام السياسي، يعتبر مثال **الأحزاب السياسية** مثيراً للانتباه بنوع خاص. لقد تكون النظام الحزبي في العالم الغربي خلال القرن الماضي باعتباره أداة للمشاركة وللتعبئة السياسية، ولتنظيم نظام سياسي انقلبت أوضاعه بسبب ادخال **حق الانتخاب العام** تدريجياً. ويستهدف هذا النظام إدارة الناخبين وقد فرض

نفسه –وفقاً لعبارة عالم السياسة النرويجي **شتاين روكان** Stein Rokkan– باعتباره عاملاً **للتكامل** وعاملاً **للتنازع**. فهو يحقق التكامل داخل جماعة تتسم من الآن فصاعداً بالتكافلات السياسية، ويربطها التشارك في المواطنة، بل وتربطها *أيضاً* المعتقدات المشتركة. كما أنه عامل للتنازع في داخل مجتمع منقسمٍ بسبب انفلاق مستوياته، وبسبب نظام المنافسة الحرة من أجل السلطة[١].

وخلف هذه الوظيفة المزدوجة التي فرضت نفسها كحركة طبيعية للنشاط الحزبي تظهر ثلاث سمات خاصة بالتاريخ الغربي غير قابلة للتصدير. *الأولى هي فتح الطريق أمام أساليب التشارك* في التكتلات الاجتماعية ومشايعتها: فمنذ القرن التاسع عشر أدى نمو تفريد العلاقات الاجتماعية، المتزامن مع نمو الحركة الترابطية وذبول التكافلات الجَمْعية إلى توفير إمكانية للتعبئة الحزبية تحقق إرضاءاً خاصاً لعضو الحزب، مما سمح لعلم الاجتماع الفيبيري بالنظر إلي الحزب باعتباره «تشارك»[٢]. *والسمة الثانية هي أن* التاريخ الغربي قد مزج الحزب بقوة مع الاستيلاء على السلطة عن طريق التزامن والتنسيق بين تكوين الأحزاب السياسية وإجراء التعبئة الانتخابية، في حين أنه تم تأليف الأحزاب في البلدان التي كانت مستعمَرَة بهدف المطالبة بالاستقلال ولبلْوَرة الحركات الوطنية. وبدلاً من تأليف الأحزاب في هذه البلدان من *أجل التنافس على السلطة*، فإنها تشكلت للتجمع بصفة اجماعية ضد الدولة الفارضة لوصايتها. وأخيراً تم ابتكار النظام الحزبي في التاريخ الغربي عندما كانت قد تكونت منذ قرون سابقة انفلاقات اجتماعية متعددة تتمخض إثارتها عن تغذية ديناميات الترابط والتنافس من أجل السلطة. وقد أدى قِدَم هذه الانفلاقات إلى خلق تكافلات أفقية وطيدة، في حين أن التكافلات الرأسية وأساليب الموالاة تقيم المنافسة السياسة في إفريقيا وفي آسيا على أساس الزُمَر والشِلِّية مما يقلب أوضاع الوظائف السياسية الرئيسية للأحزاب. وفي ظل مواجهة سياسية يسيطر عليها هذا المنهج، من المرجَّح أن تفقد وظائف وضع البرامج ودمج المصالح أو التدريب النضالي كل امكانية للفعاليَّة، بل وحتى كل مبرِّر لوجودها.

وفي المقابل يخدم استيراد المنهج الحزبي اعتبارات استراتيجية أخرى محمَّلة بوظائف أخرى. ويُستخدَم كأداة للخروج من النظام السياسي الماضي حيث تشابكت التبعية مع المأثور، ويعمل كمحطة اتصال سياسي، ويتيح إدارة مسرح سياسي لا ينبثق

بصفة رئيسية عن ممارسة **حق الانتخاب** بحرية وفي ظل التنافس. ومن المفارقة أن يكون منهج الخروج هو المنبع الرئيسي لدينامية المحاكاة. فقد استعارت نخب الجماعات المقهورة من الدول الاستعمارية هياكلها التنظيمية من أجل الحصول على الاستقلال. وفي هذا الشأن يعتبر مثال **إفريقيا الفرانكفونية** مثيراً للانتباه، إذ أُنشئت في نهاية الحرب العالمية الثانية أوائل الأحزاب الكبيرة مثل **التجمع الديموقرطي الإفريقي**[٣]. لقد قام بانشاء هذه الأحزاب أوائل الأعضاء السابقين في الجمعية الوطنية الفرنسية [البرلمان الفرنسي] أمثال **فيلكس هوفويه -بوانيي وموديبو كيتا وهوبير ماجا** الذين قاموا بتعلم واقتباس رموز أحزاب اليسار الفرنسي وهياكلها التنظيمية وبرامجها وإيديولوجياتها وبنقلها كنسخة طبق الأصل من تلك الأحزاب. وكانت المحاكاة أكثر شدةً لأنه لم يكن ممكناً الحصول على الاستقلال بواسطة هذه النخب ومن أجل هذه النخب، إلا على أساس سياسي قوي بمعنى تجاهل المعطيات الاجتماعية-الثقافية التقليدية طوعاً، وعلى أساس المحاكاة، بمعنى في سياق أهلية مؤسسية تعلمها هؤلاء الأشخاص وميّزتهم عن السلطات الأخرى المحتملة. هكذا تم الانشقاق من خلال المحاكاة وفقاً لطريقة لا جدال بأنها لاتقتصر على هذا الجزء من العالم وحده. فقد كانت تلك هي نفس مسيرة حزب المؤتمر [الهندي]، وذات مسيرة حزب البعث الذي حمل منذ وقت مبكر طابع قومية عربية تعلّمها في المدارس اللبنانية المسيحية، وبفضل العلاقات المعقودة مع زعماء الأحزاب الاشتراكية الأوروبية.

ويشير المثال الأخير إلى أنه حين يضطلع حزب ذو اتجاهات قومية بإحداث قطيعة جذرية وحادّة فلا تعوزه المراجع الغربية حتى وإن تغيرت هويتها[٤]. هكذا قام **انطون سعادة** بتأسيس **«الحزب القومي الاجتماعي السوري»** في بيروت عام ١٩٣٢ مستعيناً بخطاب وبممارسة وبرموز تدين بالكثير إلى الجولات التي قام بها زعماء الحزب في ألمانيا وإيطاليا الفاشيتين، وتم استكمالها بالتجارب التي عاشها انطون سعادة ذاته أثناء منفاه في المجتمع البرازيلي الجيتولي [نسبة إلى الرئيس **جيتوليو ڤارجاس** رئيس البرازيل السابق ١٨٨٣-١٩٥٤]. وقد حمل هذا الحزب لواء موضوعات «سوريا الطبيعية» ، والترويج للعلمانية، وفصل الدين عن الدولة، وكان منظّماً بطريقة عسكرية واستبدادية تتشابه إلي حد كبير مع تنظيم الحزب الفاشي الإيطالي والحزب الاشتراكي

الوطني الألماني [النازي]. وتسري الملاحظة ذاتها على الكتائب اللبنانية التي أنشأها **بيير الجُمَيّل** عام ١٩٣٦ وتحولت إلى حزب سياسي عام ١٩٥٢ بالاقتباس من نفس المصادر وأثناء الإقامة في نفس الأماكن. وبطريقة مشابهة قام **أحمد حسين وفتحي رضوان** بتأسيس **حزب مصر الفتاة** عام ١٩٣٣، وهو الحزب الذي يخلفه اليوم **حزب العمل** الذي يلجأ إلى موضوعات ويستخدم أساليب مقتَبَسة من نفس القاموس: كان مناضلو مصر الفتاة يرتدون القمصان الخضراء ويؤدون قَسَم الولاء، وتبنّى الحزب خطاباً يخلط المراجع الفرعونية بالمراجع الإسلامية ويستنكر «سيطرة الأثرياء» على حزب الوفد.

ومع ذلك فالنمط **الماركسي والاشتراكي-الديموقراطي** أكبر نفوذاً وأكثر انتشاراً. يتضح ذلك من انتشار الأحزاب الشيوعية في جميع أنحاء العالم. ويمكن إدراكه أيضاً من خلال الحركات التي استدرجتها وظائفها التي اضطرت إليها نحو الانحياز إلى نماذج اشتراكية المَنْحى. هكذا أدى النضال من أجل الاستقلال حين كان قوياً إلى تحبيذ ظهور فكرة الحزب «الطليعي»، وجعل **جبهة التحرير الجزائرية** مثلاً تتقارب من النموذج اللينيني، نظراً لأن الاستناد إلى تعبئة وطنية إجماعية لم يلبث أن أقر تصعيد الجبهة إلى حزب حاكم وحيد. وكان تطور الأمور مماثلاً بالنسبة **للحزب الإفريقي لاستقلال غينيا-بيساو**، **والحركة الشعبية لتحرير أنجولا**، **وجبهة تحرير موزمبيق**، **والاتحاد الوطني الإفريقي لزيمبابوي**. وفي مجموع هذه الحالات كانت الشِلَلية والمنافسة بين الزعماء المحتملين الذين يبحثون في القواميس الإيديولوچية الدولية عن الطابع الذي يمكنه تمييزهم عن الآخرين، تقومان بتنشيط منهج الاستعارة وبتوجيهه بمعزل عن انفلاقات المجتمع وعن المجازفات الاجتماعية الداخلية. وبطبيعة الحال أن هذه العملية تكتمل بالضغط من جانب البيئة الدولية المسيطرة على الأحلاف والتي تحثُّ الحركات الاستقلالية على الاغتراف من مراجع اليسار، بل ومن مراجع اليسار المتطرف، ما يعاونها على تنظيم خطابها وممارستها. ومن هذه الناحية كان السعي – القَسْري أحياناً– للحصول على المساندة السوڤييتة حاسماً؛ وكان في بعض الأحيان يُشْعِل مزاداً عجيباً لديناميات الاستعارة، كما يتضح من المثال الروديسي حين اضطرت حركة «زانو» برئاسة **روبير موجابي** إلى التماس النموذج الصيني لمجابهة

الحركة الاستقلالية المنافسة «زابو» برئاسة **جوزويه نكُومو** الذي كان قد حصل على المساندة السوفييتية. وكان الفارق الذي يفصل بين الحركتين عِرقياً في الأساس إذ كانت الحركة الأولى تضم غالبية من جماعات «الشونا» في حين كانت الثانية متأصلة لدى جماعات «ندبل» في جنوب البلاد. هكذا تم التعبير عن هذا الفارق العرقي وإعادة تكوينه بالإسناد إلى اعتبارات تتراكب فيها منازعات بين أشخاص وبين شِلَل، وإلى مراجع مستعارة وأنماط مستورَدة.

هذه المفارقة ذاتها الخاصة بالانشقاق الذي ينَشِّط الاستعارات نجدها أيضاً في *تاريخ الحركة الاستقلالية التونسية*، حين قام **حبيب بورقيبة** بإصلاح **حزب الدستور** عن طريق إنشاء **حزب الدستور الجديد** الذي ميَّز أصالته بقومية أكثر تشدُّداً وإلحاحاً بكثير. والحال أن هذا الحزب المتجدِّد قام في الوقت نفسه بحشد نُخْبة جديدة من خريجي كلية الصادقية التي تميزت تحديداً بالتعليم الغربي والعَلماني الذي تنشره. وكان هؤلاء الكوادر في أغلب الأحوال قد تعلموا أيضاً في الجامعات الفرنسية حيث درسوا القانون، وبالتالي هو القانون الغربي، كما كانوا بخاصة يخالطون مناضلين وزعماء اشتراكيين تأثر إنشاء الحزب الجديد بنفوذهم[٥].

وينطوي هذا المنهج الذي يتحد فيه الانشقاق مع المحاكاة على اختلالات وظيفية. إذ حين تصل هذه الأحزاب إلى السلطة بفضل الاستقلال فإنها تحاول إدامة هويَّة كانت ترتبط أساساً بالكفاح ضد الأجنبي، كما تحافظ في الوقت ذاته على خطاب وتقوم بممارسات مستوحاة إلى حد كبير من نماذج خارجية. وتتزايد أخطار العداء السياسي والتباعد بين الحزب المنتصر والسكان إلى حد كبير. إن مثال حركة «زانو» [الاتحاد الوطني الإفريقي] في زيمبابوي ذو دلالة كبيرة: لقد فقد منهج الانشقاق الذي يحثُّ هذه الحركة ويبعث فيها النشاط معناه تماماً بعد الحصول على الاستقلال، وتحول إلى أداة لصالح نُخْبة صغيرة تتولى السلطة. إن المجهودات المتتالية التي بُذلت للتعبئة خلال أول حملة للانتخابات التشريعية في ربيع عام ١٩٨٥، لم تسفر إلا عن نجاح ظاهري. وإذا كانت المشاركة الرسمية المعلَنة بلغت ٩٧٪، وإذا كان الحزب قد حصل على ٩٨٪ من الأصوات في منطقة شونالاند -المنطقة التي تسكنها جماعات الشونا المهيمنة- فإننا نعرف أن سكان القرى قد امتنعوا عن حضور الاجتماعات الانتخابية، مما دفع فروع

الحزب المحلية إلى استخدام الإكراه الجسماني والمعنوي واللجوء إلى العنف. والخلاصة أن هذه الخطوات الأولى ساهمت في الوصول تدريجياً إلى منهج الحزب الوحيد.

ومن هذا المنظور يستحق التغير الوظيفي الذي أصاب خطاب حركة زانو ذات الطابع الماركسي-اللينيني اهتماماً خاصاً. كان هذا الخطاب موجَّهاً أساساً لتسجيل الانشقاق عن النظام الاستعماري، ثم تحول تدريجياً إلى وسيلة إيديولوجية لحجب سياسة اقتصادية هي في الواقع «ليبرالية جديدة» تعبِّر عن علاقات تبعية جديدة تضغط على روديسيا السابقة [زيمبابوي منذ عام ١٩٦٤]. وفي مواجهة سلطة اقتصادية بيضاء لم تستسلم، ظل انتاج الحزب الحائز على السلطة لإيديولوجية ذات طابع ماركسي-لينيني، واتباعه لسياسة خارجية في صالح الكتلة الشرقية هو الصيغة الوحيدة لإقرار شرعية الفريق الذي في السلطة، والعلامة الوحيدة على استمرارية خطه السياسي.

وتسري هذه الملاحظة نفسها على أغلب الأحزاب التي كونت هويتها الاشتراكية خلال نضالها من أجل الاستقلال. إن تحول هذا المرجع [الاشتراكي] تدريجياً إلى خطاب إيديولوجي مبهم غير مترسِّخ قومياً سرعان ما أقام الهُوَّة التي تفصل هذه الأحزاب عن السكان، وخلق بهذا دعوة هائلة لصالح المنظمات الأصولية والخصوصية. لقد تكوَّن نجاح جبهة الانقاذ الإسلامية فوق انقاض جبهة التحرير التي لم تستطع الاستمرار في حمل إيديولوجية اشتراكية بعيدة عن الثقافة الجزائرية وتدحضها عملية الخصخصة والانفتاح تجاه صندوق النقد الدولي. إن قدرة الطوائف والكنائس المستَقِلَّة في إفريقيا السوداء على التعبئة بقوة تعود إلى جاذبية منهج الخصوصية في مواجهة أحزاب تعلن عن نماذج سياسية لا تحشد الجماهير. هكذا أدى هذا الاختلال الحزبي إلى تسليم مئات الألوف من المؤمنين إلى الكنيسة «الهاريسية» في **ساحل العاج**، وكنيسة «لومْپا» في **زامبيا** وكنائس «الألادورا» في **إفريقيا الغربية**، بل وأيضاً إلى جُمعيات المُرابطين في **السنغال** أو إلى طائفة المِتاتسين التي نشرت الرعب عام ١٩٨٤ بولاية جونجولا في شمال **نيْچيريا**[٦].

والحال أنه لا يجب تحليل جميع هذه الحركات باعتبارها منظمات بديلة. إنها تتغذى على الأصالة وعلى الخصوصية وترفض التحول إلى أحزاب سياسية، بل تقوم باتهام الأحزاب وبتجريدها من الشرعية. وبهذا فهي تندرج في منهج منازَعة المسرح

السياسي وتدعو إلى الخروج من السياسي وتسعى – وفقاً لتعبير كريستْيان كُولون Christian Coulon – إلى إثارة العداوة ضد المجتمع. وفي ظل هذه الظروف سرعان ما يظهر منهج الدائرة المغلقة: فالأحزاب السياسية التي تفقد قدرتها على التعبئة تتحول إلى مجرد دعامات للمنافسات الشلَلية بين النخب في السلطة، وبذلك تغذى منازعتها من جانب حركات اجتماعية خصوصية تدعو لهذا السبب بالتحديد إلى الخروج من السياسي وإلى معاداة المجتمع، مما يزيد بدوره من عجز الأحزاب السياسية التقليدية عن التعبئة. هكذا نجد أن المنابع الحزبية التي كانت موضع فخر الطبقات السياسية الجديدة في بداية الاستقلال تنهار في كل مكان، مما يجعل هذه الأحزاب تزداد خضوعاً للمساندات الخارجية يوماً بعد يوم . وليست من المفارقات الهيِّنة أن يكون هذا هو مصير أحزاب الانشقاق، إذ يُعْتَبَر عجزها المتنامي عن التجدُّد وعن تكييف وظائفها سبباً غير مباشر لكنه هام للغاية لتعميق علاقات التبعية.

بالرغم من أن أحزاب البلدان النامية هي أدوات للانشقاق، إلا أنها تجتهد من أجل تأدية وظيفة الاتصال السياسي بهدف الربط بين الحاكمين والمحكومين. من الصحيح أن هذه الوظيفة مألوفة في النظام الحزبي ومنتشرة عادة في جميع النظم السياسية. ومع ذلك فإنها تصبح منتمية إلى نَسَق آخر مختلف تماماً حين تتم ممارستها خارج نطاق استخدام أسلوب الانتخاب العام التنافسي، وفي سياق تتولى فيه التكافلات الجَمْعية والشبكات الاجتماعية جوهر وظيفة الاتصال. وفي مثل هذا النموذج من الحالات تكون فرص إقامة لغة مشتركة بين الفئات الحزبية والجمهور أكثر ضآلة، لا سيما وأن شعور الطرفين بالفائدة المحققة يكون أقل بكثير منه في ظل المنهج التنافسي. فمن ناحية الجمهور يتكشَّف له بأن استخدام علاقات الموالاة والقرابة أكثر فاعلية بكثير، ومن ناحية الحزب فإنه يتشكك في جدوى مجهود نقل المطالب وتقديمها، خاصة وأنه لا يتم التعبير عنها في المجال العام، ولأن غياب المنافسة الحزبية يجعل الاهتمام بمطالب السكان قليل الجدوى ويحرمه من أية منافع عاجلة. وبالعكس، فإن مجمل توجُّه الإيديولوچية التطورية يحثُّ الحزب من قمته إلى قاعدته على تأدية وظيفة تربية سياسية لا تنزع نحو منح أي شيء كان للمستوى الحزبي المحلي. ومن هذا المنظور تتجه استعارة نموذج المركزية الخاص بالأحزاب الجماهيرية الغربية نحو الانحراف والتشدُّد: تزداد المركزية قوة

وتدعيماً لا سيما وأنه يتم تفضيل وظائف التربية السياسية وتعضيد النخب الحائزة على السلطة على وظائف التعبئة الانتخابية وتجميع *المطالب*.

وحينئذ تجد الأحزاب المعنية نفسها تواجه تناقضاً. تتجه المركزية شيئاً فشيئاً إلى الإضرار بقدرة المنظمات الحزبية على الرِّعاية-التي تعتمد بشدة على استقلال مستوياتها المحلية. وقد تمت ملاحظة هذه الظاهرة في حالات متنوعة *للغاية* كحالة **تركيا** في *السبعينيات* وحالة **زامبيا** عام ١٩٧٢حين تحول حزب الاستقلال المتَّحِد إلى حزب أوحد[٧]. وعلى هذا يصبح التصدي لهذا الاتجاه أمراً منطقياً إلى حد كبير وموضع اهتمام الزعماء الذين مع ذلك يواجهون صعوبة كبيرة من أجل إضعاف السلطة المركزية وإجراء توزيع حقيقي للسلطات الذي يتعرض لمعارضة النخب *الحزبية الوسيطة* ولمحاولات كبحها *لعملية التجديد*. إن استحالة إجراء الإصلاحات التي شهدناها في أحزاب عديدة مثل **الاتحاد الاشتراكي العربي** في عهد عبد الناصر، وحزب **ساحل العاج الديمقراطي** برئاسة هوفويه- بوانييه أو **الحزب الديموقراطي الغيني** برئاسة سيكو توري تكشف بوضوح عن الآثار السلبية للتخلي عن المنطق الحزبي. *في الواقع* أن هذه الأمثلة الثلاث تبيِّن أنه من أجل تنشيط المستويات الحزبية المحلية يجب على قيادة الحزب إما الاستسلام أمام السلطات التقليدية التي افلتت من سيطرتها (كما حدث في **مصر** وفي **ساحل العاج**)، وإما أن تقوم بذاتهابتكوين خلايا قاعدية تتولى *إزاحة* طبقة سياسية جديدة كاملة تستمتع بامتيازات حصلت عليها من المنهج التطوري للبيروقراطيات الحزبية والإدارية. ومن هذا المنظور نجد المثال **الغيني** كاشفاً.

ومن بين النتائج المترتبة على هذا الضعف التَعْبوي للأحزاب السياسية في البلدان النامية توجهها أكثر نحو الخارج، وبالتالي نحو المسرح الدولي. إن ضَعْف *انغراس* هذه الأحزاب في المجتمع، وتورطها الشديد في العمل السياسي الحكومي يجعلها أحياناً أكثر حساسية للمجازفات الدولية. ويتجه الحزب حينذاك إلي أن يصبح عنصر اتصال دبلوماسي وسياسي بدلاً من كونه دُعامة للمطالب الصادرة عن المجتمع. هكذا كانت الوظيفة الأساسية لإنشاء **الاتحاد الاشتراكي العربي** عام ١٩٦٢ في عهد **جمال عبد الناصر** هو إبلاغ الخارج بأن الدبلوماسية المصرية تتجه نحو موالاة السوفييت. كما أتاح تحول **حزب الدستور الجديد** إلى **الحزب الاشتراكي الدستوري**

للحَبيب بورقيبة الاعلان عن تشدده في اختياراته الاشتراكية التي كانت هي ذاتها تمثل علامة بلوغه الانشقاق مع فرنسا، وعن بحثه عن رِعاية دولية جديدة.

هكذا فإن هذه الأحزاب التي يستهويها المسرح الدولي والمنفتحة إلى حد كبير على الخارج تعاني من آثار ضعف قدرتها على الفعل داخل النظم السياسية النامية. وفي الوقت نفسه يدفعها هذا الانزلاق نحو التحول -جزئياً على الأقل- إلى ناقلة للإيديولوجيات وللسياسات الدولية وبالتالي إلى أدوات للتبعية.

وبسبب هذه الحقيقة ذاتها يحيد دور الأحزاب السياسية المؤسّسي بشدة عمايميِّزه في حالة التنافس الحزبي. لقد خُلِقت الأحزاب السياسية لتنظيم التعبير عن حق الانتخاب العام، ويشير تاريخها إلى أنها سرعان ما ارتبطت بإدارة النظم التعددية إلى حد ذوبانها مع معطيات سير عمل الديموقراطية. وحين تندرج الأحزاب في منهج غير تنافسي فإنها تصبح في حالة عكسية بحيث تتمخض عن نتائج غير متوقَّعة. وتسري هذه الملاحظة أولاً على الحزب الواحد الذي تضْعف وظائفه بمرور الزمن، وتذْبل ذاتيته شيئاً فشيئاً تجاه الدولة. وعلى ضوء هذا المفهوم يعتبر تطور جبهة التحرير الجزائرية لافتاً للنظر. إذ كلما ابتعد زمن الاستقلال، كلما ازداد فقدان الجبهة لهويتها الحزبية، وازداد ضعف سيطرتها على توجُّه المجتمع الثقافي. وفي مواجهة عدم نفعية الحزب كانت النخب السياسية الجديدة محقة تماماً بأن تبدي استياءها منه وتفضل عليه منصباً أكثر فائدة وأعظم نفوذاً في مختلف مؤسَّسات الدولة. الواقع أن هذه المؤسّسات تضم رموز فعاليَّات السلطة وتسمح بنوع خاص للجيل الجديد من التكنوقراطيين الجزائريين الشباب بالاحتراف وباثبات جدارته وبإجراء اتصالات خارجية والسفر إلى الخارج، وبالاستفادة كاملاً من المميزات المصاحبة لممارسة السلطة. هكذا حل الجيش محل جبهة التحرير الجزائرية ثم حلت محلها تكنوقراطية الدولة الجديدة، وسرعان ما فقدت شهرة «الهيمَنة الحزبية» التي حصلت عليها عند انتهاء حرب التحرير[٨].

وحين يتخلى الحزب الوحيد تدريجياً عن وظيفته كسلطة حكم، فإنه ينزلق في الأغلب نحو عجز وظيفي لايترك له سوى دور التَبَعية مما يزيد من اغتراب المجتمع سياسياً. وحين كان فيما مضى يتخذ موضعاً وسطياً يقع أدنى سلطة الدولة فقد كان يمكنه الزعم بممارسة دور الرِّعاية الذي اتجه نحو الاختفاء تدريجياً لكي تحل مكانه وظيفة

تنظيم الصراعات الشلَلية. وبما أن الحزب الوحيد يمتلك مقار جغرافية متنوعة ويحتفظ بعدد كبير من الأعضاء فيمكنه أيضاً أن يحل محل بيروقراطية الدولة على عدة مستويات محلية وفي الأقاليم. هكذا يمكنه الرضا بالقيام بوظيفة مناوبة تستطيع اشباع رغبات نخبة صغيرة وسيطة. إن أعضاء **حزب البعث السوري** البالغ عددهم ١٥٠ ألف عضو يقومون مثلاً بدور الادارة المحلية، ذلك مثل **حزب الجمهورية الإسلامية** الذي كان في الواقع يؤمِّن التنسيق بين الوعاظ وبين المنظمات الثورية المحلية في **إيران** خلال الثمانينيات[٩]. من المؤكد أن هذه الوظائف العديدة الجديدة تمثل ابتكارات سياسية لكن إنجازها محصور ومحدود بسبب اغتراب المنتَج الحزبي ذاته. ويتم اعتبار جبهة التحرير الوطني الجزائرية،وحزب البعث السوري بأنهما منظمات وسيطة جماعية، تماماً مثل المستويات المحلية للأحزاب الإفريقية الوحيدة التي يتم دائماً تفضيل عمل رؤساء القرى المناوب عليها. وفيما يتعلق بالحزب الجمهوري الإسلامي الإيراني،فإن ضعف نفعيته قد أدت مباشرة إلى وقف أنشطته بقرار من الخوميني في يونيو ١٩٨٧

وفي أغلب الحالات يؤدي سير العمل في سياق التعددية الحزبية المعلَنة إلى انعاكسات لافتة للنظر. والواقع أن التسليم بالتنافس بين الأحزاب يجَدِّد قوى أشكال الحكم الاستبدادي التقليدية. هكذا قام **العاهل المغربي** في عام ١٩٥٩ بتحبيذ إنشاء **حزب الاستقلال الديموقراطي** وإعادة تشكيل **الحركة الشعبية للإصلاح الزراعي** وذلك من أجل خداع حزب الاستقلال المطلق القوة الذي كان يحجب سلطة القصر. وفي إيران الستينيات قام **الشاه** بإضفاء الصفة الرسمية والمؤسَّسية على الصراع الزُمْري بتحبيذه إنشاء نظام حزبي ثنائي يتواجه فيه **حزب ميلّي** مع **حزب «ماردوم»** بطريقة تجعلهما يتصارعان معاً بهدف تدعيم سلطة الشاه الاستبدادية الخاصة. وقام **السادات** بنفس الشيء أيضاً حين أحدث نظاماً محكوماً للتعددية الحزبية، بحيث يكون واضحاً وظاهراً بما فيه الكفاية لكي يُضفي الشرعية على الحزب المهيمِن، ويكون مُلَجَّماً بدرجة كافية أيضاً لكي لا يعرِّض الحزب المهيمِن للخطر. هكذا أدى استيراد النموذج التعددي في كل حالة من هذه الحالات إلى إحداث إنجازات وظيفية تتناقض تماماً مع السمات الأصلية للمنتَج المستورَد، بحيث تقوم بتدعيم الاستبدادية بدلاً من إنهائها، وتجعل من الحزب أداة لزيادة تمركُز السلطة السياسية بدلاً من أداة لتوزيع

هذه السلطة.

والأرجح أننا نعثر هنا على أحد الأسباب الرئيسية لضعف إنجاز الأحزاب في البلدان النامية؛ بل ولطابع غالبية هذه الأحزابّ الوهمي: إن انحرافها الوظيفي لا يساهم في إبعادها عن المجتمع وعن الفاعلين الاجتماعيين، وفي حبسها داخل مسرح سياسي رسمي ومصطنَع فحسب، بل وأيضاً في إشعال إحساس السكان باغتراب هذه الأحزاب وانتمائها إلى عالم رمزي وإنساني خالٍ من الحقائق الاجتماعية. من الصحيح أن الحزب ليس لهذا معزولاً عن التقاليد الاجتماعية–السياسية ويمكن حتى أن يحاول اجتذابها لصالحه وخاصة بتبنيه لمناهج الرعاية والمحاباة. فقد أُستخدم **حزب الاستقلال المتحد في زامبيا** كمركز موالاة للمزارعين المطالبين بقروض. وفي داخل الحزب ذاته قامت كل من زُمْرَة بِمبا وزمرة ألاتونجا بنشر شبكتها الخاصة للترويج لتحزُّبها الزمري عن طريق توفير الوظائف ومنح جميع أنواع التصاريح. ومع ذلك بدأت هذه الظاهرة في الذبول حين أصبح الحزب مؤسَّسة رسمية وتحولَّ إلى حزب وحيد واندمج في منهج سلطة الدولة وفي الأبوية–الجديدة[١٠]. وتتغير العصبية الزُمْرية وأعمال الرِّعاية حينذاك لكي تصبح أدوات لممارسة مركزية تؤدِّي بصاحب السلطة العليا إلى وضع أنصاره المخلصين على رأس الحزب، سواء كانوا من المحيطين بالرئيس **كاوندا** في زامبيا، أو الرعايا **الساحليين** في الحزب الاشتراكي الدستوري في تونس بورقيبة، أو **المالنكة** في الحزب الديموقراطي الغيني برئاسة سيكو توري، أو **التكريتيين** في حزب البعث العراقي برئاسة صدَّام حسين، بل و**أسرة غاندي** في حزب المؤتمر بالهند.

هكذا تجمع الدينامية الحزبية نتائج استيراد نشيط يتمخض عن تحول سريع في وظائفها، مع استئثار قوي من جانب رجال السلطة التنفيذية يساهم في تحجيم استقلال الدور الحزبي داخل النظام الاجتماعي. ويزداد اختلال هذه التركيبة الوظيفي لا سيما وأنها تتعرَّض للتفاقم . إن استيلاء السلطة المركزية على الأحزاب –التي تكون في الأغلب وحيدة– يقلل احتمالات اعادة امتلاك المجتمع لهذه الأحزاب، مما يساعد على ازدهار الحركات الترابطية الدينية والعرقية. وفي الوقت نفسه تؤدي طريقة إدماج الأحزاب في المسرح السياسي الرسمي هذه إلى ضعف إنجازها والانتقاص من استقلالها تجاه المؤسَّسات السياسية–الادارية وبالتالي يبرُز طابع الاستيراد المزعج، ويتضح أكثر

التفاوت بين الوظائف المسنَدة للأحزاب الغربية وبين الواقع الاجتماعي- السياسي للبلدان غير-الغربية.

إن المحاولات المبذولة لإجراء تصويب رمزي، وتنظيم الانتخابات «بلا تمييز» *التي نعرف بأنها ليست سوى إخراجاً مسرحياً في الأساس*، لا تغيِّر شيئاً في الجوهر، أي في العلاقة الوثيقة التي تظهر داخل المنهج الحزبي ذاته بين الاستيراد وفقدان القدرة السياسية، وبالتالي بين الاستيراد والتبعية. زِد على ذلك أنه من اللافت للنظر أن تكون هذه *العلاقة في الأساس سلبية*: فالتَّبعية لا تنشأ في هذه الحالة بسبب المحاكاة ذاتها بقدر نشوءها بسبب النتائج الهدَّامة التي تُحدِثها المحاكاة في النظام السياسي للبلدان خارج الغرب. إن الأحزاب «الليبرالية» التي تكونت في كل مكان تقريباً خارج الغرب وبخاصة داخل النظم المحافظة في العالم الإسلامي لم تنجح في تسريب إيديولوجيتها داخل مختلف طبقات السكان، مثلها في ذلك مثل الأحزاب ذات الاتجاهات الماركسية التي فشلت أيضاً في اليمن الجنوبية سابقاً وفي أنجولا كما في القرن الإفريقي. وعلى ضوء هذا المفهوم تكون الحصيلة النهائية أقرب إلى « فقدان الإيديولوجية» أو تشويهها وبالتالي حدوث نكوص في التطابق مع الهوِّيات الحزبية *أكثر مما هي تعميم للخطابات السياسية غربية المنشأ*. إن حزب البعث الكائن في العالم العربي والأحزاب المنتسبة إلى الاشتراكية الإفريقية، وحزب المؤتمر الهندي يُنتِجون ويُعَبِّرون عن خطاب تزداد معالمه غموضاً أكثر فأكثر، ويقل تطابق إيديولوجيته أقل فأقل مع الإيديولوجية *الأصلية التي تم تعلمها في مدرسة الغرب*.

وتبدو **الإدارة** بأنها تفرض وجودها باعتبارها أحد العناصر المكوِّنة للنظام السياسي، وهي عنصر مستورَد أيضاً لكنه يلقى حظاً أوفر من حظ الأحزاب السياسية. لا جدال بأن منابع السلطة التي تمتلكها الإدارة أفضل وذلك لسببين جوهريين *على الأقل*. إذ يتم تمويل *البلدان النامية أساساً* عن طريق الأجنبي، بعيداً عن السلطات التي تحدِّد اختياراتها بالتصويت، وبالتالي يتم إلى حد كبير التفاوض بشأن هذا التمويل بين البيروقراطيات مُمَثَّلة في قياداتها العليا. هذه الميزة التي تمتلكها البيروقراطية تدفع المجتمع إلى التوافق معها جزئياً أو تكتيكياً على الأقل، وهكذا تتم عملية تكيُّف متبادل قد تكون أكثر فاعليَّة من الأحزاب.

ومع ذلك يجد منهج المحاكاة هنا ما يتغذى عليه، إذ لا يوجد سوى القليل من تصورات المحاكاة التي أمكنها التطابق مع فكرة عقلانية كونية ومجرَّدة مثل تصور البيروقراطية. إن ادخال الأدوار المتعلقة بالبيروقراطية في مجتمع تسيطر عليه مجازفة *التنمية* يمثل طريقة للحصول على شرعية نفيسة، ووسيلة منطقية *للتفوق على السلطات* التقليدية. إن البيروقراطية المصنوعة في الغرب والمتَّسِمَة بفكر ماكس ڤيبر وبالعقلانية-القانونية تمنح وظائف محمَّلة بالرموز المُنْعِمة وبالأمن. وهي تمثِّل أيضاً وسيلة ثمينة للمحافظة على السلطة وللحصول على *المزايا* المرتبطة *بها*. *والحالة هذه فإننا لا* نندهش بأن البيروقراطيات **فرنسية الأصل** كانت من بين المنتَجات الأولى التي استوردها السلطان العثماني منذ بدايات عهد «التنظيمات»، وبأن إيديولوچيات أوجوست كومت والسان سيمونية وفكرة التكنوقراطية [حكومة الفنيين] ذاتها قد غمرت مبكراً ليس *العالم* **التركي** وحده بل و**بلاد المشرق** [شرقي *البحر المتوسط*] **ومصر وفارس** أيضاً. لقد استهلَّت **الهند** ذاتها في بداية القرن التاسع عشر أول مسابقة لتعيين موظفين كبار استخدمتها بريطانيا فيما بعد كنموذج لها حين سعت نحو التزود بهيكل وظيفة عامة تنفيذاً لتقرير نورثْكوت-تريڤليان (١٨٥٤)[١١]. هكذا يمكن إدراك *أن العواهل في آسيا وإفريقيا يتصورون البيروقراطية* باعتبارها وسيلة لربط *الأجيال الجديدة حاملة* الشهادات بمفهومهم للحداثة المستورَدة، وباعتبارها أيضاً منفذاً مفضلاً، بل اجبارياً، للتعليم العالي. إنه هذا المنهج ذاته هو الذي دفع جمهورية **جامبيا** مثلاً إلى مضاعفة عدد موظفيها خلال الفترة بين ١٩٧٤ و١٩٨٤، في حين أنه في كل مكان تقريباً يتزايد *الإدراك* بما يحدثه تكدُّس الموظفين من خلل وظيفي[١٢]. لقد تمكن **مصطفى كمال** [أتاتورك] أيضاً من بناء دِّعاماته الخاصة بواسطة تنمية البيروقراطية المدعَمَة بإيديولوچية علمية مستعارة من الغرب، كما استطاع التزود بأنصار أقوياء يضمون نُخْبة تعمل بالدولة وبورجوازية وطنية وأصحاب مشروعات مندمجين مع رأسمالية *الدولة* ويتغذون إلى حد كبير على البيروقراطية العامة.

ونستطيع وضع نفس الافتراض بشأن الدول الإفريقية المستقلة حديثًا التي نلاحظ أنها تنتج نفس النموذج الإداري المستوحَى *إلى حد كبير من الحاضرة السابقة* [الدولة المستعمِرة السابقة]. وتبدو هذه الملاحظة مبرَّرة بنوع خاص في حالة الدول ذات

الميراث الفرنسي التي أمكنها التشبُّع في ظل الاستعمار بمأثور بيروقراطي سابق ونموذجي تمت المحافظة عليه بسخاء عن طريق التعليم الذي تلقته نخب وطنية جديدة بفضل دراسات أو تدريبات تمت في فرنسا . ومع ذلك تدعونا العديد من البحوث الحديثة وبخاصة تلك التي أجراها **دومينيك داربون** Dominique Darbon إلى الحذر. إن الإدارة الاستعمارية السابقة لا تتشابه مطلقاً مع النموذج البيروقراطي اليعقوبي، فالواقع أن الدول الإفريقية الجديدة ورثت نموذجاً إدارياً «هَشّاً» إلى حد كبير، إذ صنعه المستعمِر بحكم ضرورات الغزو، ولإدارة الشئون اليومية وللمحافظة على النظام. هذا فضلاً عن أنه إذا كان قد تم تقليد الهياكل، إلا أن تصورات ورؤى الموظفين تظل مختلفة كثيراً عن النموذج الفيبري، ولا تثمِر ثقافة بيروقراطية مبتكَرة فحسب، بل وصيغة خاصة لربط النموذج الإداري بالمجتمع المتلقي[١٣].

ومع ذلك يظل إسهام الاستيراد هام إلى حد كبير بالنسبة لمستويين على الأقل. أولاً على مستوى الهياكل. إذ تحصل الدول الإفريقية –على اختلاف توجُّهاتها السياسية والإيديولوجية– من فرنسا أساساً على أسماء الوزارات وهياكلها الوظيفية، وعلى طريقة توزيع الاختصاصات وطرق التنظيم الإداري. ونجدها أيضاً تنقل نفس المبدأ الخاص بتنظيم الأراضي الإقليمية، بل وتحتفظ بنفس التقسيمات الصادرة عن الاستعمار، ولا يتم أحياناً سوى تغيير اسم الدائرة أو المحافظة. ويتم تجاهل الجماعات والقبائل كركائز أساسية بالرغم من أهمية دورها الاجتماعي الحاسمة، مع مراعاة حدود الأراضي الوطنية التي تبدو منبثقة من المنهج النابليوني. أما أوج المفارقة فهو التجديد الرئيسي الذي تم منذ الاستقلال والخاص باللامركزية وبتقوية السلطات المحلية، الذي يتباين مع نموذج الإدارة الاستعمارية، ويعتبر امتداداً لاختيارات سياسية تم تصورها (كما حدث في موريتانيا بالنسبة للقانون الصادر في يوليو ١٩٨٦ بادخال الديموقراطية المحلية)، والذي مع ذلك غالباً ما ينقل أثناء التطبيق طرق توزيع السلطات الرائجة في الغرب، مثل تلك التي يحثُّ عليها خبراء التنمية والفنيون بصندوق النقد الدولي[١٤]... ويتم حينذاك دمج المجموعات الجَمْعية مع التقسيمات الإدارية المحلية وإبداء اهتمام أكبر برؤى المستويات المحلية مع المحافظة في الوقت ذاته على الامتيازات الجوهرية التي يحتفظ بها المركز. ولا يتخلى المركز عن شيء من امتيازاته –تماماً مثلما يحدث في الشمال– كما يتضح لنا من

مثال تنزانيا ومن نتائج سياسة *اللامركزية* المطبَّقة فيها[١٥].

هذا فضلاً عن أن استيراد قواعد ومناهج تسيير العمل يظل يحقق فائدة مؤكَّدة. إذ لا تختلف القوانين الإدارية الإفريقية عن النموذج الفرنسي سواء في *تصوراتها* أو في تقنياتها. وتظل *الوظيفة العامة* خاضعة *لذات* القواعد الفرنسية مثلها في ذلك مثل شروط وصول السكان إلى البيروقراطيات العامة. وحتى إذا كان يمكن تمييز القانون المدوَّن في بعض مواده عن القانون الفرنسي، وإذا ما كان يبعد كثيراً عن كونه الأساس المعياري الوحيد لفعل الإدارة ولفعل الرعايا، وحتى إذا كان هذا القانون يتميز عن «قانون الإجراءات» *الذي* تحدث عنه **إتيين لو روي** Étienne Le Roy، إلا أن تركيبته الرومانية تظل هي الغالبة، ويظل بالنسبة للدول الإفريقية الطريقة الوحيدة الممكنة لتصور التغيير ولتنظيمه. والحالة هذه لا يدهشنا بأن كل إصلاح إداري حتى وإن كان عميقاً سرعان ما يرتبط من جديد بالعناصر المكوِّنة لذات النموذج المستورَد، مما يحرم الدولة من أية امكانية لتغيير *النظام* الإداري حقيقة. ويدلنا على ذلك مصير «السلطات الثورية المحلية» التي حاول سيكو توريه تكوينها في غينيا في بداية الثمانينيات بهدف تشجيع المشاركة الشعبية. لقد تم القضاء على هذه المبادرة المندرجة في إطار معياري ومؤسَّسي لنموذج إداري من *النمط* اليعقوبي بسبب فعاليَّة مقاومة المستويات الإدارية الوسيطة التي تُنْتِج نمطاً تنظيمياً يتماثل مع نمط إدارة الولاة.

في الواقع أن المؤسَّسات الإدارية المستورَدة تكشف عن مفارقة الدمج بين هيكل شديد المحافظة وبين الحاجة إلى التكيُّف مع النظام الاجتماعي. ومع ذلك فهذا التناقض ظاهري فقط: فإن هاتين السمَتين تنبثقان من منابع سلطة تنتفع منها البيروقراطية العامة في مجتمعات تتَّسم بانعدام المنافسة الحزبية، وبفعاليَّة سلطة أبوية مترسِّخة بقوة تحقق منافع لموظفيها، وتتصف أيضاً بانفتاح نظامها السياسي-الإداري على *الخارج* مما يحقق أفضل المنافع *لأولئك الذين على اتصال* بالخارج[١٧]. وتؤدي هذه المنحة النافعة للبيروقراطية -التي قد تصبح مكدَّسة وتجعل أقساماً كاملة من المجتمع تعيش حياة طفيلية- إلى تنشيط مجهوداتها للتكيُّف وللاندماج في الحياة الاجتماعية. ومع ذلك تتجلى حدود طاقة هذه البيروقراطية للتكيُّف: إن تعذر الإصلاح *الذي* يعانيه *هذا النوع* من البيروقراطيات، و«القانون الصارم» الذي يبدو بأنه يكبح البيروقراطية داخل تركيبة

مستوردَة تبيِّن مسبقاً قواعد تغيير هياكلها المؤسَّسية، يبعدان دينامية إعادة الملاءمة سواء إلى هامش النظام أو إلى خارج اطاره المؤسَّسي مجازفاً باحداث *ازدواجية* تتسبب في سوء أداء وظيفي.

والواقع أن جوهر أعمال التكيُّف المتبادل يرتكز على مزيج من «استراتيجيات صغيرة» لفاعلين. إذ بينما تسعى البيروقراطية إلى المحافظة على صرامة الاطار المؤسَّسي المستوَرد، فإنها محتاجة أيضاً إلى التغلغل داخل المجتمع المحلي وإلى التأثير في *الرعيَّة* واقتلاع وصاية السلطات التقليدية. وبينما تقوم بإعلاء قيمتها الذاتية بتبني القواعد المؤسِّسَة لقوة الإدارة العقلانية-القانونية، فإنها محتاجة إلى المحافظة على كوادر ثقافتها الخاصة وإلى تطعيم خدماتها بهذه الثقافة. وفي حين أن *الرعيَّة* يقاوم نموذج مؤسَّسي غريب عنه إلى حد كبير فإنه محتاج لخدمات هذه *البيروقراطية والموارد الهامة التي تمتلكها*[18].

وتنبثق عن هذا التلاقي بين المصالح المشتركة طرق عديدة للتواصل تتمخض صبغتها النفعية عن تكوين الالتباس في كل مكان وتوليد *الاختلال الوظيفي* أحياناً. وتتضح «**خَصْخَصَة**» الإدارة بأنها النتيجة المألوفة لعملية التكيُّف هذه. فهي وسيلة للتوفيق بين الوظيفة الإدارية والثقافة الجَمْعية للموظف، ووسيط سهل للتأثير في مجتمع محلي غريب عن الثقافة البيروقراطية، كما يتم أيضاً تنشيط هذه الخصخصة بمطلب من المستفيد المدرك بأنه يطلب موارد نادرة وسرعان ما يكتشف *المغانم العائدة* من *المراهنة* على *التكافلات الرأسية* بهدف الحصول شخصياً على أقصى حد من المخصصات التي لا يقتسمها مع أحد[19]. والحال أن الخطاب الذي يدين الفساد ويدعو إلى تهذيب الأخلاق في هذا المجال قابل للمناقشة وللمنازَعة على المستوى الاجتماعي مثله في ذلك مثل الخطاب الذي يدعو إلى الاعتراف في الكتمان بالفساد وتنصيبه باعتباره «*اختلالاً وظيفياً* نفعياً[20]». في الواقع أن خصخصة البيروقراطية هي أولاً علامة توتر متعذِّر الحل بين العام والخاص في سياق اجتماعي-تاريخي وثقافي يرفضهما؛ وهي تكشف عن عجز المركز والأطراف عن الاتصال بطريقة أخرى بخلاف التناقض فيما بينهما ورفضهما لجميع *القواعد والإجراءات المكوِّنة* لتفاعلهما باعتبارها قيوداً حديدية. والخلاصة أنه يجب على المركز المتَّسِم بالنزعة العمومية والتفريدية أن يصبح خصوصياً وجَمْعياً لكي يمكنه

القيام بوظائفه، وبالتالي يجب عليه دحض ذاته والمحافظة على توجُّهاته الأبوية-الجديدة التي رأينا أنها كانت أحد أسس التبعية الأكثر صلاحية. وهكذا نستخلص من هذا المفهوم أن الفساد في الشمال يختلف عنه في الجنوب. إذ بدلاً من أن يكون ممارسة فردية يصبح خاصيةَّ نظام، وبدلاً من تحقيقه لفوائد داخلية محض يصبح مُنتِجاً لمنافع للخارج أيضاً.

ومع هذا فالخصخصة الإدارية والفساد لا يستأثران بمهمة التكيُّف: توجد العديد من حالات التلاقي بين الديناميات الاجتماعية القادمة من الرعايا وبين مبادرات الإدارة وبخاصة حين تكون هذه المبادرات خاصة بإعادة التوزيع فضلاً عن تفسيرها وفقاً للرموز الخاصة بالمجتمع المحلِّي. إن الفرضية البليغة التي وضعها هايدن Hyden عن طبقة الفلاحين التي «أُخذت أسيرة»، وأُنتزعت من استقلاليتها الجمعية بفعل إرادي من الإدارة مبالغ فيها إلى حد ما؛ فالفلاح التنزاني -كما يبين دينيس مارتِن Denis Martin- وجد مزايا واضحة في وجود الدولة الفعَّال[٢١].

غير أنه لمثل هذا المنهج أشراَكه. إذ بدلاً من أن يُنشيء تبادل المصالح هذا علاقة موالاة للمواطَنَة دائمة ومؤَسَّسية فإنه يستلزم أيضاً مجموعة كاملة من استراتيجيات الالتفاف حول الإدارة وتجنُّبهاحين لا تلبي هذه الإدارة احتياجات الجماعات المحلية أو توقعاتها. إن قيام الرعايا في زيمبابوي بعد الحصول على الاستقلال بإقامة شبكة كاملة من التعاونيات الزراعية قد حقق نجاحاً حقيقياً. وفي المقابل فإن المجهودات التي بذلتها الدولة في عام ١٩٨٦ لوضع هذه الشبكة تحت وصايتها من خلال إنشاء وزارة للتعاونيات قد انتهت بالفشل. في الواقع أن الجماعات القروية تنتج «إدارتها الذاتية السرِّية» -وفقاً لعبارة ارنِست جِلنَر Ernest Gellner الجميلة- التي تقوم أساساً بالتفاوض مع الإدارة المركزية أو مع ممثلها حول شروط اشتراكها في تنفيذ السياسات العامة. وسواء كان الأمر يتعلق بجمعيات تعاونية، أو بحماية الطفولة، أو بتعاونيات صحية أو حتى ائتمانية، تتولى القرية انشاء هياكلها المساهمة القوية والفعَّالة بما فيه الكفاية حتى لا تترك للإدارة خياراً آخر سوى الارتباط بما تمت إقامته من جانب الرعايا[٢٢]. إن إفريقيا الواقعة جنوبي الصحراء هي معمل حقيقي يتيح ملاحظة هذه العملية وتحليلها وكذا السُخْط الذي تثيره أحياناً لدى السكان الذين يتحملون بصعوبة هذا العمل الإداري، ومع ذلك فإننا

نلتقي مع هذه الظاهرة في أماكن أخرى لا سيما في العالم العربي وبخاصة في مصر[٢٣].

وحينئذ يكون الربط [بين الإدارة والمجتمع المحلي] شيئاً عادياً بقدر ما يكون محفوفاً بالمخاطر. وبالرغم من فائدته في الأمد القصير باعتباره وسيلة مريحة لإيلاج بعض القرارات داخل المجتمع المحلي، إلا أنه يؤدي إلى إعاقة القرار الإداري، ويعرِّضه بصفة دائمة إلى انعدام الأثر خاصة حين تختار الجماعات سلوك طريق المحاشاه. وتتكون وقتذاك هُوَّة بين نظرية الدولة البيروقراطية عمومية النزعة وبين الممارسة التي هي من فعل وسيط خصوصي. ولا تتمخض هذه النتيجة من الناحية النظرية عن آثار سلبية سوى أنها تجعل التصور الڤيبري للبيروقراطية نسبياً أكثر، وتحيط نموذج الدولة المستورَدة بفئات جَمْعية تدحض طموحه إلى العمومية. ومع ذلك يؤدي هذا الوضع في الممارسة إلى تفاقم الانحراف الأبوي-الجديد الذي ارتسم من قبل خلف عملية خَصْخَصَة الإدارة، كما أنه يوطد البيروقراطية أكثر في منهج الازدواجية[٢٤]. بل ويتمخض بنوع خاص عن تثبيت الدول المعنية في هوية «الليوثان الأعرج» هذه التي تعبر عن الفارق المتزايد بين طموح الدولة الظاهر وبين فعاليَّتها الحقيقية. إن هذا التفاعل الملتبس بين دولة طموحة ومجتمع مشتت الذي يتناول شروط الانفتاح على عمل عام، يضفي الشرعية على ازدواج سياسات المساعدة القادمة من «دول الشمال» لتدعيم الإدارات العامة من ناحية، ومن «المنظمات غير الحكومية» لتدعيم الجماعات المحلية من الناحية الأخرى. في الواقع أن فرضية إعادة تكييف البيروقراطية المستورَدة تواجه قيْدها الرئيسي المتمثِّل في العائق الخطر الذي يمنع الهياكل السياسية والإدارية المركزية من التغير لكي تدمج هذه الظروف الخاصة بالارتباط بالمجتمع المحلي، وتجده أيضاً في الالتزام المترتب عليها الذي يفرض على الفاعل العام بأن يلعب بورقة الازدواج هذه وبأن يتقبَّل هذا الانتقاص من قدراته السياسية، وبأن يخضع بالتالي لظروف تعزز تبعيته تجاه الخارج.

قانون مستورَد

ما يَصْدُق على النظام السياسي - الحزبي والإداري- يصدق أكثر على المجال القانوني. وتتحد أسباب عديدة لكي توضِّح بأن عملية التوافق والتكيُّف تجد نفسها مكبوحة هنا أكثر من المواضع الأخرى، إلى حد أنها تُحدِث اختلالات وظيفية جديدة.

فالقاعدة *القانونية* تنتمي *أولاً إلى* مجال يلزم قبولها فيه كبديهية مسلَّم بها حتى يمكن أن تصبح نافذة المفعول. إن النص القانوني أو القاعدة الإجرائية لا يعبران عن نظام للقيَم فحسب، بل هما أيضاً نَسَق تقني فعَّال منبثِق عن تاريخ وعن ثقافة. هكذا يمكن تفسير استيراد القانون الغربي إلى داخل الإمبراطورية العثمانية باعتبارات شكلية *إلى* حد كبير، إذ كان رجال *القانون لدى الباب العالي لا يرتاحون لعدم* وجود «**قانون عام**» إسلامي مُدَوَّن في مواجهة قوانين خاصة مدونة مثل القانون التجاري أو القانون البحري اللذين تم فرضهما بتأثير من الضغط الدولي[٢٥]. وقد أثارت هذه *الحاجة التِّقْنية* جدلاً أدى في *البداية إلى* تدوين القانون التقليدي؛ وبذلك وُلِدت «**المجلَّة**» [مجموعة القوانين المدنية العثمانية] المكوَّنة من ١٦ جزء والتى أصدرها **جودت باشا** خلال الفترة بين ١٨٧٠ و١٨٧٧. كان هذا الاصدار في حد ذاته نموذجاً لحالة استيراد فاشلة؛ إذ كانت «المجلة» هي أول مجموعة قوانين تُصدرِها دولة إسلامية، وقد كرَّسَت إدخال طريقة قانونية جديدة قادمة من الغرب اعتبرتها النُّخُب «هالة من الحداثة». وفي الوقت نفسه سرعان ما اتضح فشل هذا المشروع، إذ تم وضع مجموعة القوانين هذه على أساس تجميع كم هائل من الحلول وفقاً للطريقة الخاصة بالقانون الإسلامي التي هي أساساً اجتهادات من القضاة. وكانت «المجِلَّة» غير مرِنة وصعبة الاستخدام وسرعان ما أثارت انتقادات حادة أدت *إلى* هجرها وإلى شحذ حجج أولئك المؤيدين لاحلال القانون المدني النابُليوني محلَّها بلا شرط أو قيد. بناء عليه تتكشَّف الضرورة الشكلية هنا عن كونِها الأداة الرئيسية للعبور من ثقافة قانونية *إلى أخرى غيرها*.

ونعثر على نفس *النهج في التغيرات التي* شهدها *القانون الهندي*. فمنذ «قانون الميثاق» Charter Act الصادر عام ١٨٣٣ انفتحت الهند أيضاً على تدوين القوانين بمبادأة بصفة خاصة من اللورد ماكولاي Macaulay [مؤرخ وسياسي إنجليزي ١٨٠٠–١٨٥٩] المفتون ببنتام Bentham [فيلسوف وقانوني إنجليزي ١٧٤٨–١٨٣٢] والمشايع لطريقة قانونية كانت مزاياها العملية واضحة. فقد كان سَنُّ القوانين مفيداً لتوحيد بلاد حافظ تشتُّت قانونها التقليدي على تجزئتها السياسية. وكانت الضغوط في الوقت نفسه قوية. فقد ساعد منهج تدوين القوانين على إدخال العديد من العناصر *الصادرة* عن *القانون الغربي*. هكذا تمخَّض *العمل التشريعي الذي* بدأ منذ عام ١٨٥٩ عن

إعداد مجموعة قوانين مدنية وجزائية وعن مجموعة إجراءات جنائية وكذلك مجموعة كاملة من الأحكام القانونية المتخصِّصَة. ووجد القانون الهندي الحديث نفسه منذئذٍ فصاعداً خاضعاً للثقافة القانونية الإنجليزية وغير مجرد من *النفوذ الفرنسي النابُليوني*، بل وحتى من بعض اللّمسات الخاصة بالقانون الجنائي للويزيانا [ولاية أمريكية تأثرت تاريخياً بالنفوذين الفرنسي والأسباني][٣٦]. ولم يغيِّر استقلال الهند شيئاً من هذه الاستعارة. فالدولة التي تأسَّست حديثاً تعرضت مباشرة لخطر الديناميات الطاردة بعيداً عن المركز وكانت في حاجة أولية بأن تؤكد عن طريق *المادة* ٣٧٢ من دستورها *الصادر* عام ١٩٥٠ بأنها مطمئنة للقوانين المدوَّنة أكثر من اطمئنانها للقانون الجمعي التقليدي لتحقيق العمل التوحيدي. ومع ذلك كانت النتيجة مصدراً للتوترات وللتعقيدات. فقد اتجه القانون الهندي الرسمي منذئذٍ فصاعداً إلى التعايش مع قوانين هندوكية وإسلامية خاصَّة تنظِّم *العلاقات* الاجتماعية وبخاصة الاحوال الشخصية على المستوى *الجمعي* الصغير. وكان هذا التشتُّتْ وهذه الازدواجية سبباً لازدياد القلق لا سيما أنهما يعبران عن المسافة الخطيرة التي تفصل دولة عَلمانية مُغرَّبة عن مجتمع يتَّسِم بالنظام الجمعي بصورة عنيفة. وتطورت هذه الحالة في اتجاه الاختلال الوظيفي. كانت *الدولة* تتدخل *بنشاط* متزايد في شئون القانون الهندوكي الشخصي طامحة إلى خلق قانون موحَّد واحتكار الوظائف السياسية وفقاً للنموذج الغربي. والواقع أنها استولت على القانون على المستوى التشريعي وفرضته على السيخ وقامت أيضاً بتغريبه للقضاء على الطبقات الهندية (المادة ١٥ من الدستور) وبإصلاح الزواج والطلاق (قانون *الزواج* الهندوكي عام ١٩٥٥)، وبوضع *النظام* الأساسي للأقلية، ونظام الوصاية (١٩٥٦) والنفقة الشرعية والمواريث (١٩٥٦)، بل وحتى نظام المِلكية العقارية. وبدأت هذه العملية في المساس بالقانون الإسلامي بخاصة من خلال المبادرات التي تتخذها المحاكم في مجال الطلاق. وأدَّت هذه *الممارسات* بنوع خاص إلى تشجيع *التشنُّجات الجَمْعية* وايقاظ نظام معياري *تقليدي واجتماعي* محض *لا* يَخْضَع للمركز ويُنَظِّم السلوك الاجتماعي الذي يطالبون الدولة بالاعتراف به. إن هذا «القانون المطبَّق في الحياة» يؤكِّد فرض ذاته كلما حاولت الدولة توحيد القانون. وبناء عليه فالدائرة المغلَقة مُرْعِبة وتغذِّي مَنهج التفكيك أكثر من تشجيعها *لعمل* التجديد.

ونجد مجازفة مشابِهة إلى حد ما في قانون الأعْراف الذي حصل على شكله منذ

عهد الاستعمار في إفريقيا السوداء الفرانكفونية. في الواقع أن صيَغ هذا القانون النهائية تمثل مزيجاً من العادات المتأصلة في البلاد ومن عبارات وتراكيب خاصة بالقانون الروماني. إن الانتقال من العرف والعادات -معايير سلَفية ينقلها المأثور- إلى قانون الأعراف المقَنَّن والمكتوب يكرِّس شكلاً قانونياً غربياً في جوهره، وبذلك يبدأ ترجيح النظام المعياري الإفريقي في اتجاه قانون أجنبي[٢٧]. وتتلاءم هذه الملاحظة بصفة خاصة على المستوى القضائي ما دام سن القانون العرفي قد أدى منذ الاستعمار إلى تنظيم المحاكم التي حين تفرض نفسها -وفقاً للنموذج الغربي- كضامن للقوانين الخصوصية، فإنها تكون قد اتخذت موقفاً مناقضاً تماماً لمفهوم العدالة يتجه نحو التوفيق بين المنازعات وتسويتها. هكذا يبدو أن التأثير الموحِّد للتقنية والشكل قد تغلَّب - من ناحية التسلسل التاريخي على الأقل- على الضغط الذي يمارسه محتوى القاعدة التي من أصل غربي، مما يترك مساحة صغيرة لآليات التوفيق.

ويمكن إضافة الضغط الشديد من جانب التدفُّقات العابرة للأوطان إلى هذه الحاجة التقنية التي تُحَبِّذ تغريب القانون باعتباره عاملاً معاوناً لتشجيع الاستيراد. إن انتشار القانون الغربي يعكس ضرورة تنظيم وتقنين علاقات التبادل الاقتصادي الخاصة والعامة بين الشركات خارج-الغرب والبلدان الأوروبية وذلك حتى قبل أن يكون استجابة لاستراتيجيات سياسية. فمن وجهة النظر هذه انفتحت **الإمبراطورية العثمانية** على القانون الغربي حين تبنَّت أولاً ومنذ وقت مبكِّر مجموعة القوانين التجارية الفرنسية (١٨٥٠) ثم قوانين الإجراءات التجارية (١٨٦٠) والقانون البحري (١٨٦٤) الذي حصلت عليه من نفس المصدر. ونلاحظ عملية مماثلة في **فارس**. ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أدى ظهور الطلب الخارجي إلى ازدهار تجارة **القطن والحرير والأفيون** وهي منتجات سرعان ما جذبت اهتمام الشركات الأوروبية. وحصلت شركة كوسي وثيوفيلاتكوس اليونانية مثلاً على احتكار انتاج **الزيتون** في جيلان حيث أقامت مصنعاً للتكرير لمعالجة زيت الزيتون. ولقي انتاج الجوت والشاي نفس الرواج، ولا ننسى **التبْغ** الذي احتكرته شركة بريطانية. وسريعاً ما أدى هذا النشاط إلى حيازة الأراضي كملكية خاصة بعد أن كان الشاه هو مالكها الأساسي، وقد وجد في ذلك وسيلة فعَّالة لتخفيف ديونه. وكذا أدى مباشرة إلى تبنِّي قانون للالتزامات وقانون تجاري مستعارَيْن

من القانون الفرنسي ولا يزالان ساريا المفعول في الجمهورية الإسلامية. ومنذ عام ١٨٨٠ تكوَّنت عدة شركات تجارية ومالية إيرانية جديدة وفقاً للنموذج الغربي بدءاً من شركة أصفهان للأفيون التي حققت ثروة ضخمة من التصدير إلى لندن وهونج كونج وحتى شركة إيران العامة التي ضمَّت عند منعطف هذا القرن سبعة عشر سمسار أوراق مالية في طهران. فضلاً عن أن تجار كل مدينة كانوا منذ بداية هذه العملية يطالبون بحقِّهم في تكوين غرفة تجارية، وواجهوا مقاومة مشتركة من جانب الشاه والولاة ورجال الدين. وحينما فرض هؤلاء التجار تحررهم من كل وصاية، أسرعوا في الوقت ذاته إلى تنظيم مهنتهم بطريقة مستمَدة من الأدبيات الاقتصادية الغربية (بخاصة أعمال سِيسْموندي Sismondi [مؤرخ واقتصادي سويسري ١٧٧٣-١٨٤٢] التي تُرجِمت إلى الفارسية منذ عام ١٨٧٩)، ومستوحاة من الممارسات التجارية السائدة منذ أمد طويل في المدن الأوروبية[٢٨].

وفي **الصين** تمخضت ثورة عام ١٩١١، وتشكيل حكومة نانكن بخاصة عن نفس العملية التي أدَّت شيئاً فشيئاً إلى إقرار مجموعات عديدة من القوانين المستلهَمة من القانون الروماني. إذ تم تبني القانون المدني التجاري خلال الفترة بين ١٩٢٩ و١٩٣١، وقانون الإجراءات المدنية عام ١٩٣٢، والقانون العقاري عام ١٩٣٠، ولا يزال مطبَّقاً حتى اليوم في تايوان. وهنا أيضاً لم يكن تسلسل الأحداث التاريخية غريباً عن تطورات هذه العملية. في الواقع لقد كرَّس عهد حكومة نانكن انفتاح الحكومة الصينية على عالم الأعمال وعلى التدفقات الاقتصادية الخارجية. كان موظفو هذه الحكومة قد تعلَّموا في الخارج في حين كانت بورجوازية الأعمال في شانجهاي متأثِرة مباشرة بنفوذ الشركات الأجنبية الكبيرة الموجودة في الصين. وكانت الدولة تستفيد أيضاً من الرأسمالية البنكية المقيمة محلياً. إذ كانت تمنحها إعفاءات عديدة مقابل الحصول على تعضيدها السياسي والمادي، وانهمكت في عملية تغريب للمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية على نطاق واسع إلى حد جعلها حجر الزاوية الحقيقي لإقامة الأبَوية في النظام السياسي وفي المجتمع. وتم نسج روابط شخصية بين الرأسمالية والدولة على غِرار تلك الروابط التي جمعت تشانج كاي تشيك مع بنك سونج الذي يديره صهره خريج جامعة هارڤارد. الحقيقة أنه نادراً ما كان استيراد نموذج قانوني أجنبي يحمل مثل هذا القدر من الأهمية كعامل مؤدي للتبعية

وللأبوية-الجديدة. وربما لم يحدث في أي مكان آخر أن كان هذان المنهجان [التبعية والأبوية-الجديدة] مرتبطان بمثل هذا الوضوح من أجل بناء محاكاة قانونية بمثل هذه السرعة. وتم إلغاء هذه القوانين المستعارة «بجرة قلم» فور قيام جمهورية الصين الشعبية. وكان الالغاء سهلاً لا سيما وأنه استهدف إنجازاً حديث العهد، مشوهاً، شديد النفعية، وبالتالي انتقائياً للغاية، ولهذا لم يمس النسيج الاجتماعي إلا بشكل شديد السطحية. ومن هذه الناحية نجد الاختلاف عن الهند واضحاً. إن عدم تغلغل مبدأ المساواة الغربي في النسيج الاجتماعي الصيني، ثم فشل التطعيم اللاحق بالنموذج السوفييتي قد أديا معاً إلى التخلي عن الثقافة القانونية مما ساعد إلى حد كبير على رواج التعبئة الماوية [نسبة إلى ماو تسي تونغ] خلال الستينيات والصيغ الاستبدادية التي صاحبتها. وتسير الأمور حينئذ كما لو كان فشل استيراد القانون الغربي قد أفسح المجال امام التعليم والاقناع -وفقا لتعاليم كونفوشيوس- أللذين حلا محل القانون والاجراءات[٢٩].

ونجد التعارض شديداً أيضاً حين نقارن التَّجْرِبَة الصينية بالتجربة اليابانية إذ أن تَغْرِيب القانون الذي بدأ في عهد الميجي قد تكشَّف دوامه وبأنه أكثر رسوخاً من تجربة الصين مع القانون الغربي، وأدَّت ترجمة القوانين الفرنسية منذ عام ١٨٧٤ إلى قلب أوضاع الثقافة القانونية اليابانية إلى حد فرض كلمات جديدة لمنح مفاهيم أجنبية للمقولات الخاصة بالفكر القانوني التقليدي. وهكذا أصبحت الامبراطورية اليابانية في نهاية القرن الماضي مزوَّدة بقانون جنائي مستوحى من القانون الفرنسي (١٨٨٢)، وبقانون إجراءات مدنية متأثر بالنفوذ الألماني (١٨٩٠)، وبقانون تجاري (١٨٩٩) وقانون مدني (١٨٩٨) متأثرين بالنموذجين الفرنسي والألماني معاً. وظل الاستخدام الاجتماعي لهذه القوانين محدوداً لأمد طويل، كما أنها ضعيفة التوافق للغاية مع معطيات المجتمع الياباني الثقافية وبخاصة من ناحية طبيعة هذه القوانين الفردية. ويظل اللجوء إلى المحاكم وإلى مجمل الإجراءات القضائية ضعيفاً كما أن مهنة رجل القانون ضعيفة الشأن ولا تجذب الاهتمام. وتوجد العديد من العناصر التي تجعل من هذا الاستيراد البالغ من العمر مائة عام والذي يبدو دوامه، مصدراً حقيقيا لاغتراب المجتمع عن مؤسَّساته ولربط هذه المؤسَّسات بالنظام الاقتصادي العالمي[٣٠].

هذا التفاوت مُحَمَّل بالاختلالات الوظيفية التي أوضحتها عدة مؤلفات مكرَّسة

للشئون اليابانية. وقد أقيمت الرأسمالية بفضل هذا التغريب للقانون بصفة خاصة دون أن تتغلغل مقولات الفردية القانونية داخل المجتمع لتقوم بوظيفة القوّة الموازِنة. وهكذا أمكن تشييد الرأسمالية مع المحافظة في الوقت ذاته على «جَمْعية [من جماعة] توحيدية» التي -يا للمفارقة- اجتذبت أصحاب المشروعات وكذلك الطبقة السياسية. لقد وجد أصحاب المشروعات فيها وسيلة للحد من المنازعات داخل المشروعات ومن انتشار التشريعات الاجتماعية التي كان من الممكن اندراجها مع عملية استيراد القانون. واستندت الطبقة السياسية إليها بطرق متنوعة للغاية تتغير وفقاً للظروف لكنها تقوم في كل مرة بتقييد فعاليَّة بعض المبادىء الدستورية المستعارَة من النظم السياسية الغربية. إنه باسم «الجمعية التوحيدية» هذه تكونت المدرسة التقليدية للقانون الدستوري الياباني الذي أُستخدم إلى حد كبير كأساس قانوني للاستبدادية في نهاية فترة ما بين الحربين العالميتين[٣١]. هكذا تمكن **أوسوچي شِنكيشي** (١٨٧٨-١٩٢٩) استاذ القانون من إقامة جسر بين الجَمْعية والدولة لكي ينفتح على إثارة الوطنية المتطرفة، ويُظهر الانسان باعتباره «رغبة في النظام والتعاون» ويصوِّر مبرِّر وجود الدولة بأنه في «الوِحدة بين الأمر الطبيعي والعملية الروجية[٣٢]». لقد تغذَّى نجاح الوطنية المتطرفة على توليفة فعَّالة تضم الكونفوشية التقليدية الراسخة مع مقولات الفكر القانوني والسياسي الغربي . وكانت هذه التوليفة معقَّدة بقدر ما هي بارِعة. كان **ناكونو سيجو** مؤسِّس حزب توهوكاي (١٩٣٣) يُعلن انتسابه إلى **هتلر** وإلى العودة إلى الجماعة اليابانية في آن واحد[٣٣]. أما **فوچيساوا شيكاو** فقد كان يزعم في عام ١٩٤٠ بأن هتلر متأثِّر بالتعاليم الكونفوشية. ومن غير أن تبلغ ذرا التطرف هذه، فرضت أفكار الأمة والقومية نفسها على اليابان باعتبارها مقولات فكرية جديدة وثمرَة لهذه التوليفة الثقافية، وتكشِف عن ذلك كلمة «كوكًا» *Kokka* التي تُستخدم في الوقت المعاصر للدلالة على «الأمَّة»[٣٥]. وفي اليابان الحالية تقوم عملية التهجين هذه بتغذية الأهداف الاستراتيجية ذاتها. فمن وراء القومية التي لا تبلغ الذرا، تغترف الحكومات الليبرالية-الديموقراطية المتعاقِبة من نفس القاموس، جاعلِة من «الجمعية التوحيدية» قوة موازِنة ملائمة لمقتضيات النظام التعددي. وتقوم المحافظة على إيديولوچية توافقية بتغذية عدم تسييس المجتمع، وأزمة تمثيل الأحزاب، وازدهار الحركات الاجتماعية الخارجة على النظام والتي تلجأ أحياناً إلى العنف الشديد. وفي سياق جماعية اجتماعية

تتم رعايتها سياسياً تفوقّت حركات سكان حي «چومان-اوندو» على الحركات النقابية مما يشير إلى الفوائد التي يمكن للفاعلين في السلطة الحصول عليها من إدخال مبادىء الفردية القانونية بطريقة انتقائية. وبالإضافة إلى القيود التي تفرضها ممارسة التهجين على مستوى المشاركة، فإنها تساهم بالكثير في ظهور عنف موجّه ضد الدولة. ولعل خير مثال يوضح ذلك هو حركة «سانريزوكا» التي تكوّنت لإفشال تشييد مطار جديد في طوكيو. ومن اللافت للنظر أن هذه الحركة تحديداً قد نُظّمت على أساس طائفي يجمع بين جماعات محلية وطوائف تنازع في جملتها شرعية الدولة وهيئتها المؤسّسية، وتعارض ازدهار الرأسمالية الصناعية التي تعرّض الزراعة وأراضي الأسلاف للخطر. إن هذا الصدام بين الدولة والمنهج الجُمْعي يولد-وفقاً لما يقوله ديفيد أبْتر David Apter بحق- الجدلية الخطيرة بأن «يصبح العنف شرعياً والشرعية عنيفة[٣٦]». إن التفاوت الذي تخلقه آليات الاستيراد بين دولة ذات قانون غربي، وبين منهج جمعي يَستخدم أساساً قيَمه التقليدية الخاصة، يخلق التبعية، كما ينتج أيضاً توترات وأزمات أكثر رعباً وعنفاً، لا سيما أنها تندرج في قاموس لا يجعل أي تلاقي بين الدولة والمجتمع ممكناً. وحينذاك تنوب المجموعات الجمعية والطائفية -باسم الشرعية المتأصلة في البلاد- عن المؤسّسات السياسية المستورَدة.

وليست الاحتياجات التقنية وضغط التدفّقات العابرة للأوطان المسوِّغ الوحيد لاستيراد قواعد القانون الغربي. فاحتياجات العاهل السياسية، وضرورة امتلاك قانون وطني موحّد في المجتمعات التي يهيمن عليها نظام معياري خصوصي تستلزمان استعارة قوانين أجنبية تتّسم بشرعية الحداثة والوحدة. وعلى هذا الأساس رفضت النظم الإفريقية الجديدة نظام العُرف -الذي رأينا أن تقنينه كان في الأغلب غير فعّال- وقامت بتبني قانون المستعمر السابق. ومن هذه الناحية كان القانون العام عامل إغراء، فقد ساهمت المحاكاة الدستورية في رفع شأن الكادرات الوطنية، بل والمبالغة في تقديرها، وبالتالي في هدم القانون العرفي الذي على العكس يرفع من شأن الكادرات القَبَلية والجَمْعية. هكذا أدى توطيد مفهوم يعقوبي بمركزية الدولة وتوحيدها إلى نزع الشرعية عن نظام معياري عرفي لم يكن له معنى إلا بالاستناد إلى مسلّمة مجتمع يتصف رسمياً بأنه متعدد الجماعات ولامركزي. إن هذا الإضفاء للمفهوم اليعقوبي على القانون أدى إلى

مزج المحاكاة باللافاعلية -وفقاً لملاحظة إتْيِنْ لو رويْ Étienne Le Roy- في مختلف مجالات الإصلاحات الإدارية والإقليمية والضرائبية، وفي تلك الخاصة بالميزانيات وبالتنظيم القضائي وبقانون الجنسية. وبالمثل أيضاً تتجه الإصلاحات الخاصة بالأسرة وبالنظام العقاري نحو القانون المدني الفرنسي فتقيم تفريد العلاقات الاجتماعية وفصل الأرض عن الهياكل الاجتماعية الجمعية مؤكِّدة انتصار الفرد باعتباره صاحب حق وفقاً لمنهج ينشيء علاقة المواطنة، ويؤمِّن بالتالي هيمنة الدولة. وفي الوقت نفسه نجد أن القانون الدستوري والقانون الإداري اللذين ينضمان إلى باقي الأسرة القانونية هما من أصل أوروبي، بل وفرنسي سواء في عباراتهما أو في مفاهيمهما. ومن الأمور ذات المغزى أن عملية استيراد القوانين هذه لا تستتبع استيراد قانون العمل وذلك على غِرار ما يمكن ملاحظته في الحالة اليابانية.

وفي ظل مثل هذه الظروف لا يتم تحقيق النتيجة المرجوَّة. فالقانون المنتمي لنظام دلالة مشتَّق من ثقافة أخرى، لا يمتلك سوى قُدْرة ضعيفة على التغلغل والتعبئة داخل المجتمعات الإفريقية. ولأن هذا القانون محروم من كل طاقة دافِّعة بسبب شبه انعدام قانون اجتماعي سخي وإغفال القانون الدستوري التشاركي، فإنه يندمج بصعوبة أكبر مع الاستراتيجيات الفردية للحصول على الحماية والترقي. وحينئذ يكون تأثيره الأساسي هو تحويل الهياكل الاجتماعية التقليدية إلى موضع للاحتجاج وللدفاع في مواجهة كيان مؤسَّسي يعتبر أجنبياً. وتنتصب هذه الهياكل كموضع لشرعية-مضادة تساهم في إضعاف الدولة وفي فرض تحالف الدولة معها لكي يصبح الإذعان فعّالاً، مما يتعارض تماماً مع أهداف المستوردين المرجوة. هكذا تصبح المواجهة بين الدولة والمجتمع ملتَبِسة، بل ومشَوشَّة تماماً بالنسبة لفئات القانون الغربي. ففي خلال هذه المجابَهة بين الشرعيات يلجأ العاهل إلى المزايدة في استناده إلى النماذج الغربية المعتبَرَة حديثة وديموقراطية في الوقت الذي يتحالف فيه مع صيَغ الشرعية التقليدية في كتمان. هكذا يقوم الاستناد المتزايد إلى التعددية الحزبية وإلى التعددية السياسية المهتدَى إليها خلال نهاية القرن هذه بدور مماثل لدور تمجيد الحزب الواحد الذي كانوا يمارسونه فيما مضى. وفي هذه الحالة كما في الأخرى السابقة يظهر بوضوح نفس المسعى لإضفاء الشرعية باللجوء إلى ممارسة مؤسَّسية غربية سواء كانت اشتراكية أو ماركسية سابقاً، أوليبرالية حالياً. وفي

الواقع أنه لهذا النهج وظيفة هامة. إنه يوضّح الحلول المتاحة لتدعيم نظام سياسي ازداد ضعفاً، مع طمأنة الدول الغربية الحامية في الوقت نفسه. ومع ذلك فإن فاعليته غير مأمونة طالما أنه يلجأ إلى مبادىء يصوغها قانون قادم من مكان آخر لانقاذ نظام سياسي منكوب بسبب تنافره الثقافي.

ويمكن أيضاً *للتبعية وللاستيراد أن يمتزجا معاً كلية*، حين تقوم الدولة الحامية بفرض القانون الغربي بلا قيد ولا شرط. إن المستعمِر يلعب دوراً ضخماً -كما رأينا من قبل- في نشر نظامه المعياري الخاص حتى وإن كان يرتبط على الدوام تقريباً بوضع القوالب الشكلية أو بالمحافظة على المعايير العُرفية المحلية كما حدث في **إفريقيا** أو في **الهند**. ومن المفارقات أن الاستيراد كان أكثر منهجية وأكثر انفراداً هنالك حيث قامت النخب الوطنية بتنفيذه، كما حدث في العالم **العثماني** أو في **اليابان**. وعلى هذا من المرجح ألا يكون المشروع الاستعماري هو الطريق الوحيد، ولا حتى المفضَّل، لنشر أشكال الهيمنة الغربية في هذا المجال كما في غيره. وهكذا لعبت التغيرات الناجمة عن ممارسات الامتيازات الأجنبية في البلدان الخاضعة لها دوراً حاسماً في نقل القانون القادم من الغرب إلى هذه البلدان. إذ منذ عام ١٨٧٥ تم فرض نظام المحاكم المختلطة على **مصر**. كان القضاة المصريون أقلية في هذه المحاكم في مواجهة زملائهم الأوروبيين الذين كانوا فرنسيين أو إيطاليين أساساً. وتطور هذا النظام شيئاً فشيئاً تحت ضغط الدول الأوروبية التي كانت تلّح على صدور الأحكام القضائية وفقاً للقانون الغربي. وفي أعقاب ذلك تزوّدت مصر بمجموعات قانونية سرعان ما انتشرت في المحاكم الوطنية. وفي **لبنان** لم تختفِ المحاكم المختلطة الفرنسية-اللبنانية إلا في عام ١٩٤٦، وقد أتاحت وضع أحكام واجتهادات قضائية شديدة التأثر بالنفوذ الفرنسي.

إن الجمع بين جميع عمليات الاستيراد هذه يخلق سلسلة من التأثيرات المتوالية التي تُثْقِل بشدة على بند الخصوم المتولد من قبل نتيجة لممارسة الاستعارة وحدها. هكذا باسم وحدة التشريعات في العالم العربي، أي على أساس حجج من النمط القومي قامت سوريا بعد الاستقلال مباشرة بتبني قانون مدني مستوحَى مباشرة وبوضوح من القانون المصري وبالتالي من التشريعات الفرنسية. ويكشف المسار العراقي عن تعقيدات أكبر وعن انتقائية متأثّرة بالنفوذ القانوني للدولة الحامية [بريطانيا]. إن قانون الثروات

والالتزامات الذي أصدره البرلمان العراقي عام ١٩٥١ قد مزج بين القواعد الصادرة عن القانون الاسلامي و«المجلّة» العثماني، وعن القانون المصري والقانون العام البريطاني. وإذا كنا نعثر على هذا المزيج ذاته في القانون الأردني، فإن إشعاع العمل القانوني المصري يظل مهيمناً في ليبيا بدءاً من عام ١٩٦١، وفي الكويت بعد الاستقلال بقليل[٣٩].

هكذا يتّحد التَعقُّد مع الاغتراب من أجل العمل في تعاكس تام مع القواعد المؤسِّسة لشرعية القانون في الثقافة الغربية. إذ يفصلان المعيار عن منبعه الطبيعي كما عن مصدره التعاقدي. إن القاعدة القانونية المستورَدة لا يتم اكتشافها بالعقل، ولا تنتجها إرادة تعاقدية، وهي موضوعة بطريقة فجّة وهجينة، تضم أحياناً نظم قوانين أجنبية متنافسة، ولا تستطيع مجابهة شرعية العرف أو الشريعة الدينية إلا بحجة الضرورة السياسية أو بحجة التفوق التقني المستترة. ويكون الأمر أكثر صعوبة أمام مستوردي القانون هناك حيث يكون المأثور أكثر تأصُّلاً وأكثر شرعية إذ يصطدم التلاؤم السياسي أو التقني بعائق مزدوَج من عدم الإدراك الثقافي ومن الرفض النفعي. وحين يشترط القانون المصري ضرورة تسجيل كل زواج في عقد موثَّق بطريقة تحمي الميراث وتضمن دفع النفقة في حالة الطلاق، فإن الفاعلين الاجتماعيين يعتبرونه قسرياً ويفضِّلون اللجوء إلى المأثور وإلى الزواج العرفي. وعلى هذا لا نندهش حين نرى تزايد الزواج العرفي في المجتمع المصري الحديث كما في إفريقيا السوداء أو تزايد اللجوء إلى المأثور في طقوس المواليد أو الوفيات. وفي مصر أيضاً، كما في اليابان، يتحاشى المدَّعون اللجوء إلى السلطات القضائية للحصول على تعويضات ويفضِّلون التصرف بطريقة خاصة. وقد شهد الانتقام الشخصي «الثأر» تزايداً كبيراً بخاصة في صعيد مصر، كما ينمو في المدن بسبب الهجرة الريفية[٤٠].

ويكشف نهج المحاشاة هذا عن قدرة المقاومة القوية لدى الفرد كما عن التباس نظام معياري لا يحقق أهدافه، ويثير اختلالات وظيفية جديدة ويغذِّي في النهاية ظروف تَبَعية متجدِّدَة. وفي غالبية هذه النماذج من الحالات لا يتم تحقيق الهدف المرجو. إن القانون الغربي الحائز على الإعجاب والتقدير، والذي يتم استيراده أساساً لمزاياه العمومية لا يخلق في إفريقيا، ولا في الشرق الأوسط، ولا في الهند، ولا حتى في اليابان، مجالاً عاماً حقيقياً. إنه لا يقوم بتوحيد التصرفات، بل يدبِّر في الواقع تشتتها؛ فهو لا

ينشيء نظاماً للمُواطَنة، بل يحبِّذ حرية حركة الفرد بين مجالات معيارية متباينة لكي يختار التمركُز في المجال الذي يلبي مصالحه. وبدلاً من قيام القانون الغربي المستورَد بدمج منهج الدولة داخل هذه المجتمعات، فإنه يفرض شكلاً للامتثال المدني يتناقض تماماً مع مباديء العمومية.

إن جميع هذه النتائج مُحَمَّلة بالاختلالات الوظيفية لأنها تَنْزَع تحديداً إلى توجيه الدولة ضد ذاتها. إذ يؤدي إيلاج النظام المعياري إلى: إما التعجيل من خروج الدولة من المساحات الاجتماعية، مع التقليل من ولاء الأفراد للمركز مثلما يحدث في إفريقيا أو في الشرق الأوسط، وإما قبول الدولة بالأهمية العامة لتعدد المساحات الاجتماعية الجمعية، وبالتالي بمحدودية صلاحياتها الخاصة وهويَّتها العمومية مثلما يحدث في الهند. حينذاك لا يمر بقاء الدولة ودوامها عبر ملاءمتها لقواعدها الخاصة وتعديل مسارها فحسب -وهو في الواقع أمر عادي ومعروف جيداً في التاريخ الغربي- بل وأيضاً من خلال الاعتراف بنهج المحاشاة بل ويجعله رسمياً، مما يؤدِّي إلى تكوين مسرح سياسي وقانوني شرعي في موضع آخر. هكذا يتم تجاوز منهج الملاءمة بواسطة منهج الازدواجية. من الصحيح أنه أمكن إعداد وتعديل القوانين المستورَدة، هنا وهناك، على غِرار قانون الأسرة والقانون العقاري في إفريقيا أو القانون الإنجليزي في الهند، لكن الأرجح بأن عمليات التكيُّف والملاءمة هذه ليست بذات قيمة بالمقارنة بصرامة العديد من القوانين العامة المستعارَة من الغرب، وما ينتج عنها من آثار وبخاصة انفصال النظام العام عن النظام الاجتماعي.

في الواقع أن هذا الانتقاص من الكفاية القانونية هو انتقاص مزدوج. فعلى المستوى التقني يتسبب الازدواج والتحايل القانوني في حدوث حَيْرة وتقلُّبات مفاجئة كما يؤديان فيما بعد إلى ضعف قدرات المركز. وعلى المستوى الثقافي يتضح هذا الانتقاص من خلال أزمة هويَّة يكشف عنها عادة تراكب ثقافات قانونية مختلفة تساهم في تشكيل المعيار. لقد تعرضت كل من الأردن والعراق خلال مدة نصف قرن لتأثير قانون «المجلة» الإسلامي [القانون المدني التركي المشار إليه سابقاً]، والقانون العام الإنجليزي Common Law والقانون الفرنسي الذي تم التأثر به عبر القانون المصري. ويؤكِّد القانون الياباني المعاصر صبغته الغربية مما يؤدي برجال القانون اليابانيين إلى تنصيب أنفسهم كمترجمين لعمل قادم من مكان آخر. هكذا تتناقض وظيفتهم تماماً مع وظيفة رجال القانون الرومانيين الذين قاموا بابتكار القانون الروماني في نهاية العصور الوسطى

بمصاحبة بناء الدولة الحديثة. وقد تم ابتكاره ومراجعته وفقاً لتطور الفكر الاجتماعي، ولاكتشاف الفردية، ولتحديث الدين المسيحي . àggiornamento`[التوفيق بين المأثور الكَنَسي والواقع المعاصر]. هكذا حين نقوم بتحديد الفارق بين وظيفتين اجتماعيتين مختلفتين لمُنْتِج القانون، نجد التعارض قائماً بين رجل قانون مُتَرْجِمٍ وآخر بَنَّاء، إذ يتولى الأول أعباء وظيفة تعرقِّل حتماً عملية الابتكار الاجتماعي للدولة لتدعيم انفتاحها على الخارج.

وينجم عن ذلك مزيج يتجه تأثيره بوضوح نحو التبعية. وسواء كان هذا المزيج يتعلق بالتعليم الذي يتلقاه رجال القانون أنفسهم، أو بالتعليم داخل الجامعات الغربية ذاتها الذي يولِّد شبكات تكافل في مجتمعات الشمال، أو كان يتعلق بشكل وبمحتوى القاعدة القانونية وكذلك بطريقة إدماج المجتمعات غير–الغربية المعياري في القنوات الاقتصادية العالمية: فإن جميع هذه العوامل تساهم في الاعلان عن تبعية قانونية واضحة. وإذا تعمقنا أكثر نجد أن التشارك العالمي في ذات الثقافة القانونية يدفع الحكومات إلى مجابهة أزمات المجتمع بحلول تقوم بصفة خاصة على القانون الدستوري المستعار من النظم الغربية، مما يساعد على تفاقم التنافر الاجتماعي والثقافي، و تزايد اتساع الهُوَّة التي تفصلها عن المحكومين، وعلى الاندماج في نظام قانوني–سياسي تصبح تابعة له. كان هذا هو شأن حكومة الجزائر مثلاً التي اجتهدت في مقاومة فِتَن أكتوبر ١٩٨٨ بعرض إجراء اصلاحات دستورية يمكن بسهولة الزعم بأنها لا تبلور المجازفات المسئولة عن هذه التعبئة العنيفة لجزء هام من السكان. وكان هذا أيضاً هو شأن الرئيس موبوتو [زائير] الذي حاول في سبتمبر ١٩٩١ مقاومة فِتَن من نفس النمط ونفس القوة بمجرد تعيين رئيس وزراء جديد الذي على أية حال لم ينجح في مهمته. هذه التبعية المادية التي تربط الحكام بثقافة قانونية -تحققنا من انفتاحها على الخارج- تُضعِف من قدرة النظم السياسية على رد الفعل، وتساعد على انحرافها السلطوي، وتغذِّي بسهولة وبطريقة منحرفة للغاية حُجَّة التطورية التي تغطي عجز المجتمعات غير الغربية عن الاستجابة لطلبات الإصلاح والمشاركة السياسية. هكذا يتضح أن تاريخ فشل استيراد القانون هو أولاً تاريخ التبعية المادية والتقنية ثم التبعية الثقافية، وهو مؤسَّس في النهاية على العجز عن استخدام القانون لاستخراج وسائل إنجاز الإصلاح الذاتي.

إن هذه *التَبَعية* التي تربط المجتمعات غير-الغربية بثقافة قانونية تؤكد بأنها كونية اتسعت في النهاية لتشمل مجمل الجدل السياسي والإيديولوجي. فقد وضع النضال من أجل الاستقلال فكرة «الأمة» في قلب الخطابات السياسية: وكان يجب على هذه الخطابات لكي تكون شرعية أن تدافع بهمة ونشاط عن الطبيعة الكونية *للمقولات الوطنية* وأن تبرزها. وكان من المنطقي أن تسعى أحزاب **البعث** في الشـــرق الأوسط، **وجبهة التحرير الوطني** في الجزائر، **والاستقلال** في المغرب **والتجمع الديموقراطي الإفريقي** في إفريقيا الفرانكفونية **وحزب المؤتمر** في الهند إلى استخدام فرضية الحق العالمي في السيادة الوطنية لتوجيهها ضد المستعمِر، وبذلك اندرجت في قواعد سياسية تستمد فاعليتها مباشرة من طبيعتها كمنتَج مستورَد. ويمكن اسناد هذا المسعى إلى الضعف الذي أظهرته هذه الحركات في انشاء ثقافة متأصلة للسياسي، وقد اتضح هذا الضعف بصفة خاصة من سرعة تدهور قدراتها التعبوية بعد حصولها على الاستقلال. ولم تتمكن الحركة الوطنية من التحوُّل من نموذج منازعة المستعمِر إلى نموذج تعبئة حكومية مثلما يتضح من المغامرات اللاحقة لجبهة التحرير الوطني ولحزب البعث أو لحزب المؤتمر. إن اللجوء إلى النموذج الكاريزيمي [سحر وجاذبية شخصية الزعيم] في عهد بن بيللا أو نهرو، وإلى القهر من بعدها وفي كل مكان آخر يكشف عن عجز هذه الأحزاب الوطنية عن التعبئة على أساس رموز ثقافية متأصلَة في البلاد التي يُفترَض بأنها تحدد أساليب تكوين تكتل اجتماعي وطني خاص بكل ثقافة من هذه الثقافات، وهو عمل لم يتعلَّمه هؤلاء السياسيون ولم يتدربوا عليه.

إن فشل الماركسية في البلدان العربية، ثم في الهند -المرتبط خاصة بافتقاد التكافلات الأفقية وبتنشئة الأفراد اجتماعياً وفقاً لمفهوم الطبقات- ينضم إلى أزمة خطاب السيادة الوطنية لكي يستقطبان معطيات الجدل السياسي. ويتجه هذا الجدل أكثر فأكثر نحو التبسيط إذ يواجه بين **خطاب تنموي** يعـبِّر عنه الحكام، وبين **خطاب ثقافي** يَبْرُز من طرق منازَعة متنوعة. وتتوافق مع الخطاب الأول وظيفة مزدوجة: الأولى تنصيب الحداثة كضرورة أوليَّة، تبرِّر قيام السلطة التنفيذية المركزية بمباشرة سلطة تفوق جميع السلطات الأخرى، وبخاصة تلك ذات الأصول التقليدية. والوظيفة الثانية تأجيل أو

تعديل الديموقراطية التي لا يمكن بلوغها إلا بعد تجاوز مرحلة معينة من التنمية الاقتصادية. ويقود استخدام هذه الحُجّة -المتزايد بالضرورة- المستفيدين منها نحو الإلحاح أكثر فأكثر على عالمية الحاجة إلى الحداثة وعلى قيمتها المرتفعة، وبذلك يتبرأون من العيوب المترتبة على كل إفراط سلطوي. ونجد هذا الاتجاه واضحاً في الممالك المحافظة، وفي خطاب الشاه فيما مضى، وفي خطاب المملكة المغربية حالياً حين تسعى إلى عقد تحالف مع الطبقات الحضرية. ويسود هذا الاتجاه أيضاً في العديد من نظم الحكم الثورية أو الإصلاحية مثل: الكمالية بطبيعة الحال، بل والبورقيبية أيضاً، وإيديولوجية حزب المؤتمر الهندي التكنوقراطية والمخطِّطة، والنظام الجزائري بعد بن بيللا في ظل طموحه لإقامة صناعة ثقيلة سريعاً، وتعبئة الطاقة الوطنية لهذا الغرض.

ومن المحتم أن يقوم الخطاب الثقافي* بالرد. ويوجه المنازَعة نحو نقطة الضعف، أي ضد تصور الحداثة العالمي المتسبِّبْ في القهر الرمزي وفي الإحباط الاجتماعي معاً، ويتخذ هذا الخطاب من الثقافة مَرْجِعاً أولياً يصلح كأساس فكري لكل مشروع مِنْبَري. ونلتقي هنا مع مختلف **الحركات الإسلامية** كما مع حركة **راشتْريا** الهندية والتشكيلات الحزبية الأخرى التي تستلهم **الهندوكية**، وحزب **الكوميتو** الياباني، بل وأيضاً مع حشد من **الطوائف المسيانية** [المؤمنة بمجيء المسيح ثانية] والتي تُحَقِّق نجاحاً تعبوياً كبديلة للأصولية في أمريكا اللاتينية وفي إفريقيا. ويتجه الخطاب الثقافي أيضاً نحو التشدُّد. ففي مواجهة الاستراتيجيات التنموية يمكن للمنازعات الثقافية بسهولة الإدعاء بشرعية تتفوق على الشرعية التي يمتلكها الحكام، وأن تجعل من هذا مرتكزاً لسياسة مضادة-للمجتمع ترتقي على المسرح السياسي الرسمي بفضل توافقها مع القانون. ومن البديهي أن تكون ذروة كل استراتيجية منازعة هي تكوين هذه السياسة المضادة-للمجتمع. وفيما هو أبعد من ذلك فإن استيلاء المنازَعة الفعلي على السلطة، على غرار ما حدث في إيران يؤدِّي إلى إضعاف شرعية الحركة بإجبارها على التراضي مع الممارسة التنموية جزئياً على الأقل. إن مجمل الخطاب الثقافي يتَّجِه نحو تصور حداثة

---

* اعتقد أن المعنى المقصود بالثقافة هنا هو: مجموع المظاهر الفكرية والثقافية الخاصة بحضارة معينة أو بأمة من الأمم ، فيقال مثلاً : ثقافة غربية أو شرقية، وثقافة إسلامية أو هندوكية، و ثقافة فرنسية أو أمريكية - المترجم.

إسلامية (أو هندوكية) مغايرة للحداثة الغربية من غير التزامه بتوضيح محتوى هذه الحداثة. وبالإضافة إلى أن انتقال هذا الخطاب إلى المشروع الواقعي الملموس ينطوي على اندماج جزئي في المنهج التنموي، فإن توضيح محتوى هذه الحداثة يخاطر بخاصة بهدم الاجماعية المؤسسة للتعبئة التي من النمط الثقافي. وفي هذا الشأن تسعى الحركة الراشترية الهندية وجبهة الانقاذ الإسلامية الجزائرية والكوميتو اليابانية إلى تفكيك الجدل السياسي أو إضعافه.

وفي المقابل، تحدث مجابهة بين الخطابين التنموي والثقافي حول المجازفة الديموقراطية باستخدامهما لعبارات غريبة عن المعطيات الثقافية والتاريخية الخاصة بالمجتمع المعني. ويُستخدم الفكر التنموي من ناحيته كأساس نظري لممارسة التعددية المقيَّدة. إن هذا المفهوم الغريب [التعددية المقيَّدة] الواقع في موضع غير محدد وانتقائي بين الشمولية والديموقراطية يفرض نفسه كتجسيد للتنموية لكي يصوِّر النظم السياسية التي تبرر مسلكها السلطوي بضرورة الاسراع في بناء مركز حديث وبضرورة احتواء تزايد المشاركة الشعبية المنبثقة عن كل عملية تحديث حثيثة الخطوات. ويجب على المركز التحديثي باعتباره سلطة جديدة وموضع منازَعة إظهار شرعيته الشعبية مع التخفيف في الوقت نفسه من آثار منافسة سياسية يصورونها بأنها ترف مشحون بالمخاطر. وكذلك لا يدحضون الديموقراطية التي تندرج في موقع مميَّز في الخطاب السياسي. فقد كانت الجزائر تدعي خاصيتها **الديموقراطية** في ظل عهد الحزب الواحد. وتمخَّض تدعيم الحزب الواحد في الكاميرون عام ١٩٨٥ عن مولد التجمع **الديموقراطي** للشعب الكاميروني، ويقود غينيا الاستوائية بلا شريك الحزب **الديموقراطي** لغينيا الاستوائية؛ كما يقود الجابون الحزب **الديموقراطي** الجابوني، وجمهورية وسط إفريقيا التجمع **الديموقراطي** لوسط إفريقيا، وساحل العاج الحزب **الديموقراطي** لساحل العاج، ومالي الاتحاد **الديموقراطي** للشعب المالي...

إن التيار الثقافي الذي يتزايد تفوقه بل وانفراده في ممارسة المنازعة، يستحوِّذ من جانبه على المطلب الديموقراطي باعتباره نتيجة مترابطة مع قدرته على التعبئة. فقد ذهب حزب جانا سانغ الهندي إلى المعركة الانتخابية عام ١٩٧٧ باسم الديموقراطية ضد اتجاهات انديرا غاندي التي وصفها بالديكتاتورية، وعارضت الحركة الإسلامية التونسية

الرئيس بورقيبة بصفتها حركة ديموقراطية تطالب بإلحاح بالحصول على وضع الحزب السياسي؛ وسعى الإسلاميون المصريون إلى الظهور أثناء انتخابات عام ١٩٨٧ باعتبارهم البديل **الديموقراطي** للحزب المهيمن...

هكذا تقوم موضوعات الديموقراطية ببلورة جوهر الجدل السياسي دون العثور على كلمة مماثلة في اللغات المحلية كترجمة لكلمة «الديموقراطية» وكتعبير عن معناها. ويتم استخدامها كما هي وكأنها موضع اتصال بين منهجين يتعارضان في كل شيء، وتتجلى حينذاك في مظهر مزدوج باعتبارها كلمة مستوردة من ناحية، وإشكالية ملتبسة من ناحية أخرى. ومن المفارقة أن الاتجاهين التنموي والثقافي يتكاتفان ليزيدان من خارجانية الإشكالية الديموقراطية عن المجتمعات المعنية. فالأول كان يرفضها في ماضٍ ليس ببعيد، والثاني يُفْرِغها من مضمونها ولا يحتفظ منه سوى بوظيفتها التعبوية.

والمفارقة جسيمة طالما أنها تجبِّر الفاعلين والمراقبين على تصور نشر الديموقراطية في المجتمعات غير الغربية وفقاً لنموذجها الغربي وحده، وطبقاً للمقولات الديموقراطية المصنوعة في الغرب. هكذا يتم تصور النظام الديموقراطي باعتباره نظام الديموقراطية التمثيلية المصحوب بوسائله المؤسسية الخاصة وبدعاماته الفلسفية المألوفة. وفي هذه الحالة سرعان ما يتحول الجدل حول نشر الديموقراطية في البلدان الإفريقية والآسيوية إلى المغالطة، إذ يقدر – وفقاً للتقليد التنموي الخالص– قابلية دول الجنوب للوصول إلى نفس النتائج عن طريق تبنيها النظام الديموقراطي بنفس هيئته التي ابتكرها التاريخ الغربي عبر أمد طويل.

وتبدو التعبيرات المستخدمة في هذا الجدل آنذاك غريبة طالما أنها تذكر كونية النموذج الديموقراطي بصورته المحددة وكذلك مرتكزاته العديدة الكائنة في الثقافة الغربية. وهي مرتكزات أو في القليل مواضع انسجام وتلاؤم تَعْقِد صلة بين الديموقراطية والمسيحية على خمس مستويات على الأقل. إذ تتميَّز كل منهما بنفس التوجُّه **الفعَّال والتشاركي** الذي يختلف عن الاتجاهات **المستغرقة في التأمل أو المتقاعدة**. وتغترف الصيغة الديموقراطية لإضفاء الشرعية من النموذج المسيحي التمييز بين **الدنيوي والروحي** على نطاق واسع. وتتشارك المسيحية والديموقراطية في بنيان **الفردية** ذاته، وفي نفس مفهوم **الإنابة والتمثيل**، وفي ذات **الرؤية التعددية**[41].

ويمكن لمثل هذا التحليل أن يجد بسهولة حججاً تستطيع تدعيمه، أو بدقة أكثر، توضيحه. ومع ذلك يمكن بسهولة أيضاً دحضه وتفنيده عند أقصى مستواه من *العمومية*. إن تاريخ المسيحية *الغربية* مشحون بالتجارب التي تخالف مثل هذه الفرضية والتي تُظْهِر بوضوح شديد أن الارتباط المتبادل السابق توضيحه ضعيف ولا يحتوي على أية علاقة إلزامية. ومن الواضح على الأقل أنه لا توجد **ثقافة مسيحية** واحدة، وأن تنوعاتها **الرومانية، والاصلاحية، والشرقية،** متمايزة بوضوح شديد إلى حد لا يمكننا معه تحديد مكوِّنات وأسس هذه *الصِّلة* [بين المسيحية والديموقراطية] ولو فكرياً. وفي داخل هذه التنوعات تكشَّف العُرف الاجتماعي الناتج عن المسيحية بأنه ديموقراطي أحياناً وسلطوي في أحيان أخرى، دون أن يتمكن أحد هذين الخيارين الإدعاء إطلاقاً بانفراده.

لقد تم استخدام المذهب **الأوغسطيني-الجديد** ثم المذهبين **الأصولي والتمامي** *لنقل إيديولوجيات سياسية سلطوية ومعادية للديموقراطية داخل العالم الكاثوليكي*، في حين أمكن **للتوماوية** الظهور بأنها أحد الأسس النظرية لاكتشاف مبدأ السيادة الوطنية. وقد ترتب على **حركة الإصلاح الديني** بروز تجارب سابقة-للسلطوية على غرار **جمهورية جنيف**، وكذلك ظهور ابتكارات ديموقرطية *مثل تلك المصاحبة* **للثورة البيوريتانية** [بروتِستَنْتِيِّة متشدِّدَة]. كذلك ليس من الدقة إطلاقاً اتهام الثقافات الأخرى بعُجالة بأنها معادية للديموقراطية وإلا وقعنا في المجادلة والتراشق البحت. إن الثيراڤادا **البوذية** تحثُّ على مفهوم للمجتمع مؤسَّس على فكرة **المساواة** وفي نفس الوقت فكرة **المسئولية الفردية**، وكذلك ألهم **المأثور الإسلامي الكبير** بناء **العدالة الاجتماعية والمساواة بين الجماعات** الأمر الذي يطالب به اليوم في العالم الإسلامي الحديث جميع أولئك الذين يتبنون فكرة الديموقراطية بقصد إدخالها في قاموسهم الخاص بالعمل السياسي.

والواقع أنه خلف هذه المعادلة الثقافية شديدة البساطة يتخفَّى عاملان وسيطان يمثِّلان أهمية خاصة للغاية. فمن ناحية فرضت الديموقراطية نفسها في العالم الغربي بطريقة متفاوتة وبمعدلات متباينة باعتبارها نتيجة نهائية لاستراتيجيات سياسية لفاعلين فرديين واجتماعيين يسعون إما إلى فرض مشاركتهم *السياسية*، وإما إلى تدعيم سلطتهم الخاصة عن طريق توسيع مشاركة الآخرين. بمعنى أنه سواء من أجل الحصول على

السلطة في الحالة الأولى أو المحافظة عليها في الثانية، فإن ممارسة الديموقراطية في كل من الحالتين تشتمل على بناء صياغات للتعبئة السياسية تستخدم شبكات المعاني الخاصة بالثقافة المحيطة وتقوم بتنميتها[٤٢]. ومن الناحية الأخرى ومن أجل هذا السبب تتدخل هذه الثقافة المحيطة لا لانتاج الديموقراطية، لكن من أجل تحديد معناها واتجاهها ولاتاحة الانتقال بالديموقراطية من مفهوم مثالي ومتناقض إلى نظام واقعي ملموس وقائم. وفي عبارة أخرى لقد أثَّر عامل الثقافة في التاريخ الغربي لا من أجل ابتكار الديموقراطية لكن لابتكار **الحكومة التمثيلية**.

وإذا غيَّرنا موضع هذين العاملين الوسيطين ليكونا على المسارح السياسية غير-الغربية، ستتكشف **التَّبعية** بوضوح نتيجة لهما. في البداية تؤدي الممارسة إلى الاستعارة بصورة ضخمة. إن وجود نظم ديموقراطية قائمة بالفعل في الغرب، وتنشئة فاعلين سياسيين من خارج-الغرب لدى المنظمات السياسية أو الجامعات الأوروبية أو الأمريكية الشمالية تحبِّذ ترجمة مقولات العمل الديموقراطي مباشرة إلى مقولات النظام الديموقراطي التمثيلي. لقد كان اهتمام زعماء الجمهورية الإسلامية الإيرانية بدءاً من الأيام الأولى بعد الاستيلاء على السلطة هو تنظيم استفتاء دستوري أعقبه انتخاب النواب. وبالرغم من الطبيعة غير التنافسية لانتخاب أعضاء البرلمانات في غالبية النظم الشمولية في إفريقيا وفي آسيا إلا أن هذه البرلمانات تنهض بدور هام، ليس رمزياً فحسب، لكنه يندرج في قلب جهاز اتخاذ القرار وإضفاء الشرعية. ويكشف المثال العراقي أثناء حرب الخليج بأنه حين كان صدَّام حسين يعرض للتصويت في البرلمان كل قرار من قراراته الهامة، فإنه لم يكن يهتم بإضفاء الشرعية على أعماله بإظهار الاجماعية فحسب، بل كان يرغب أيضاً في إرسال صورة للغرب عن تعبئة تعمل وفقاً لأماني **التمثيل** الشعبي.

وتتجه الاستراتيجيات التي ينفِّذها الحكَّام والمحكومون من ناحيتها نحو تدعيم منهج الاستعارة هذا. إذ يجد الأولون في خطاب نشر الديموقراطية الوسائل الكفيلة بحجب المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي يفقدون السيطرة عليها تماماً. إن أحداث الشغب والفتن التي تتوالى في إفريقيا أساساً بدءاً من القاهرة إلى كنشاسا، ومن فاس إلى أبيدجان، تُعبِّر قبل كل شيء عن دلائل الإحباط الاجتماعي الشديد الذي لا يتأثر

حقيقة بالمعالجة الرمزية. إن قيام الحكام بالرد على هذا الضغط بادراجه في سجل الجدل الدستوري يشتمل على الأقل على ميزة إمكانية إقامة *الثنائي مطلب- استجابة* بين *المنازعين والمتنازَع في حقهم*. ومن هذا المنظور فإن الحل الأقل تكلفة والأكثر استخداماً من جانب العواهل يستهدف إجراء إعادة توزيع داخل الطبقة السياسية، وتأمين وصول أدنى حد من نخب معينة إلى مراكز السلطة. هذا هو ما فعله **السادات** بتشجيعه على إقامة التعددية في مصر حينما كانت توجُّهات ديلوماسياته الجديدة تهدد بعزلته، وما فعله **الشاه** في شتاء ١٩٧٨-١٩٧٩حين أسند إلى **شاپور باختيار** تشكيل حكومة جديدة، أو ما فعله أيضاً رئيس جمهورية **بينين** [داهومي سابقاً] حين استهل في فبراير ١٩٩٠ أسلوب المؤتمرات الوطنية، ثم حذا حذوه فيما بعد رؤساء **الكونغو، وتوجو، وزائير،** ورئيس **مالي** الجديد. هكذا يؤدي التلاقي بين مفعول *التظاهر والاحتجاج* وبين الرغبة في الحد من تغيير النظام السياسي وتقييد المشاركة في السلطة، إلى تصور عملية نشر الديموقراطية على أساس تمثيلي وانتقائي. ومع ذلك فإن مثل هذه الحلول قد تتعرض لخطر عدم إقرارها أو بالأحرى عدم فهمها من جانب السكان في المجتمعات التي لا تنهض ثقافتها ولا ممارساتها الاجتماعية على الإعلاء من شأن أفكار الإنابة والتمثيل، مما يؤدي في النهاية إلى زيادة تعميق الهوة التي تفصل النظام السياسي عن المجتمع.

وعلى صعيد الممارسات التنازعية يؤدي إدماج موضوع الديموقراطية التمثيلية من جانبه إلى إشباع اعتبارات استراتيجية عديدة. فهو يحقق أولاً لحركات المنازعة موقفاً ملائماً في مواجهة السلطة السياسية. وبينما كان **جمال الدين الأفغاني** يدين أية محاكاة للمؤسَّسات الغربية، كان يعارض باسم الإحيائية الإسلامية طغيان السلطان العثماني أو الشاه الفارسي، مما تسبب في نهاية القرن التاسع عشر في حدوث اختلاط دائم بين المطالب الثقافية وبين الدعوة إلى نشر الديموقراطية في الهياكل الحكومية. وإذا كان الأفغاني - مثله في ذلك مثل **الشيخ محمد عبده-** قد دحض فكرة استيراد مؤسَّسات برلمانية ودستورية في العالم الإسلامي إلا أن الإحيائية قد استفادت بتحديد ذاتها بأنها تعبِّر عن ثورة شعبية ضد العاهل، وبربطها بشدة بين تمجيد المأثور المجدَّد وبين انبعاث إرادة الشعب. وحينذاك كانت الفرصة متاحة أمام الفعاليَّة المؤسَّسية لممارسة تأثيرها لكي تدفع هذه الحركات المطالبة باتخاذ موقع على المسرح السياسي وفي

المنافسة الانتخابية فور مولد هذه المنافسة، ذلك على غرار ما حدث عقب الثورة الدستورية الفارسية في بداية القرن العشرين.

كذلك من المفارقة أنه يمكن للتوجُّه الثقافي لاستراتيجية المنازعين أن يخدم هذا الانزلاق ويضفي معنى مبتكراً على الممارسة البرلمانية. إن العودة إلى الشرع يؤَمِّن أولاً إعلاء شأن أولئك الذين يعرفونه، والذين ينتصبون لا باعتبارهم ممثلين للشعب لكن كوسطاء بينه وبين مأثور تعلمته وامتلكته أقلية صغيرة من العلماء ورجال الدين. وفي ظل نموذج كهذا يفرض منهج الإنابة نفسه بسهولة على أساس حُجَّة مزدوجة نظرية ونفعية. فالشعب يترك الوظائف السياسية لأولئك الذين يعرفون، ويمكن لهؤلاء بدورهم أن يصادروا نظرية الحكومة التمثيلية وممارساتها لصالحهم وذلك بمجرد ادخال تعديل في صيغتها التأسيسية وهو: إن النواب والحكام لا يمثلون الشعب صاحب السيادة، لكن يتم اختيارهم وندبهم على أساس الجدارة التي تميِّزهم وتؤهلهم. وتدفع حسابات النفعية النخب الإحيائية آنذاك إلى الرضا بالمؤسسات التمثيلية المستورَدة، بل وحتى بالحصول منها على فوائد جوهرية. ففي خلال مرحلة النشاط التنازعي تساعدها هذه المؤسَّسات على القيام بوظائف مِنْبَرية تعاونها على الولوج داخل المسرح السياسي، وعلى السيطرة على البلديات كما تفعل جبهة الانقاذ الإسلامية الجزائرية، أو على الشبكات الترابطية والمهنية كما يفعل الإخوان المسلمون المصريون. وفي خلال عملية الاستيلاء على السلطة تتيح هذه المؤسسات للنخب الإحيائية الاستفادة من حسنات حكم الجماعات الصغيرة المستغِلَّة [الاوليجارشي]، ومصادرة مزايا النظام التمثيلي لصالحها مع تزويده بصيغة لإكسابه شرعية تتوافق مع طابع هذه النخب.

هكذا تقارب الخوميني تدريجياً مع المؤسَّسات المستورَدة التي كان يدينها بشدة فيما مضى. لم يكن هذا الزعيم الديني قبل وصوله إلى فرنسا يستند بوضوح لا إلى الجمهورية ولا إلى الديموقراطية، بالرغم من أنه كان -وفقاً لطريقة الأفغاني- يدين منذ أمد طويل استبدادية الشاه مع إبراز انتهاكاته للدستور. وكان الالتباس لافتاً للنظر إذ كان خطاب الخوميني التنازعي يدمج الاستناد إلى النظام الدستوري ويصطف مع الدعاوى من أجل نشر الديموقراطية. ومع ذلك لم يقدِّم الخوميني تنازلات هامة فيما يتعلق بالنظام السياسي المثالي. ففي مؤلفاته النظرية كما في خطاباته للصحافة كان الشأن لا

يتعلق إلا «بالدولة الإسلامية» وبحكومة «الفقهاء»[٤٣].

وأدى اقتراب الاستيلاء على السلطة إلى تغيير هذه المعطيات. فمنذ أول نوفمبر ١٩٧٨ تحدث الزعيم الديني -ولأول مرة- عن الجمهورية الإسلامية وعن الحكومة الديموقراطية. من الصحيح أنه تم ادخال تعديل على هذه الصيغة، فقد تعرّضت فكرة الديموقراطية فيما بعد لنقد عنيف. ومع ذلك يظل بأنه تم توجيه التحية لها وأن كلمة الديموقراطية ظهرت من بين مفردات الإسلاميين خلال مرحلة حاسمة من مراحل الثورة. وفي ظل ثقافة تستلزم استبعاد كلمة الديموقراطية نجد مع ذلك العديد من المؤسّسات التي تستلهمها. إذ يتم تعيين المرشد العام بواسطة مجلس من الخبراء منتخب بالتصويت العام. وبالمثل يتم انتخاب رئيس الجمهورية من الشعب ويُجَسِّد قوة تنفيذية تتوازن مع سلطة تشريعية مجسَّدة بجمعية وطنية يتم اختيارها أيضاً بالانتخاب العام، لكن يراقب أعمالها الخاصة بسن القوانين مجلس رقابة يتكون من رجال دين وفقهاء معينين. وينجُم عن ذلك نظام مؤسَّسي هَجين تتوافر فيه الإجراءات الانتخابية جنباً إلى جنب مع سلطات الإنابة وينهض في الواقع بوظيفة ثلاثية. أولاً تسويغ التوافق دولياً مع بعض المقولات التي تؤسِّس النظام السياسي «الحديث»، واستخدام الإنابة لإضفاء الصفة الرسمية على طبقة سياسية جديدة تكونت أساساً من رجال الدين ومن حلفائهم، وأخيراً التعبير بلغة مؤسّسية عن هويّة «الوسيط» التي يضفيها خطاب العلوم الدينية على النخب الدينية.

وتسير جميع الأمور في الواقع وكأن المجادلات بين التنمويين والثقافيين تواجه أولاً بين نمطين من الوسطاء وأن هذه المواجهة هي التي تنظِّم إيقاع الفعل السياسي. إذ يقوم العواهل المحافظون والإصلاحيون ببناء شرعيتهم على التوسُّط بين شعب صاحب مأثور وبين حداثة يعتزمون توجيهه نحوها. بينما يتبنّى رجال الدين ومتعهدو المأثور الصيغة التي تؤسِّس سلطتهم على التوسُّط بين الشعب وبين أصالة يسيطرون وحدهم عليها ويسعون إلى توجيه الشعب نحوها. وبينما يقوم العواهل بتشجيع دخول النخب بطريقة انتقائية إلى مركز سلطة يتصف بالأبوية-الجديدة، يستند المنازعون إلى انفراد مزدوج. فهم ينفردون بخصوصية معرفتهم، ثم بالفرصة المتاحة بإمكانية استخدامهم للممارسة الانتخابية الخاصة بالديموقراطية التمثيلية للحصول على تفويض ولفرض أنفسهم كطبقة سياسية جديدة.

وبالبداهة أن تقارب المنافع هذا يؤدّي إلى الحد من القدرة على الابتداع السياسي بل وإلى كبحها، وسرعان ما تندرج مصطلحات المدينة المثالية في مصطلحات العالم المؤسّسي المستورَد. ويتعرض موضوع الديموقراطية لأن يتحول من مشروع للابتداع السياسي مرتبط بثقافة المجتمعات المعنية ليصبح ذريعة تساعد العاهل تارة كوسيلة للتشويش أو طريقة للملاعمة، وتساعد المنازِعين تارة أخرى كأداة لتنظيمهم كطبقة سياسية.

□□□

الجزء الثالث

تعميم كوني فاشل
وانحراف مُبّدِع

منذ أن انتقدت العلوم الاجتماعية الرؤى الوظيفية، بل والعُضْوية* التي حققت رواجاً كبيراً منذ عقد واحد أو عقدين، أصبح من التهور التفكير بأن النظم الاجتماعية تمتلك سلفاً وعلى الدوام القدرة على حماية نفسها من الإخفاقات، وعلى أن تتجدد بتأثير مما يشينها أو يهدد هويتها. ومن السذاجة الاعتقاد بأن الدول التابعة تمتلك القدرة السياسية على التحرر من علاقات السيطرة: فالتحليلات الاجتماعية -فيما عدا بعض الاستثناءات النادرة- لا تجازف بنفسها في هذا الميدان، ولا تنَقِّب في الانتاج السياسي للمجتمعات الطرفية عن أدوات تقلب ترتيباً ينتمي بذاته إلى النظام الدولي وإلى علاقات القوة التي تنسِّقه. وليس من حسن التبصر - للأسباب ذاتها- التأكيد بأن ممارسات الاستيراد تنفتح بالضرورة على منهج للتهجين، وبأن التدفُّقات الواردة من الخارج تنزع إلى التلاؤم مع المجتمعات المتلَقية، وكأن يداً غامضة غير مرئية تؤَمِّن امتلاك منافع ورموز تم تصورها وصُنعها من جانب تواريخ أخرى وثقافات أخرى.

والحاصل أن هذا الافتراض الذي نجده محرراً بقلم **چان - فرانسوا بايار**[1] Jean-François Bayart بصورة دقيقة ومُنَشِّطة للذهن، يصطدم بأربع حُجَجْ مضادة على الأقل. الأولى أن عمليات التغريب لا تندرج في حيِّز المجتمعات المتلقية وحدها: إذ باعتبارها تدفقات فإنها تنتمي أيضاً إلى حيِّز دولي يساهم في صنعها وتنسيقها وإدامتها وفي منحها معنى. ومن المرجح إلى حد كبير أن النظام الدولي يضغط بطريقة قَسْرية، ويُقَيِّد مبادرات الملاءمة والتكييف التي يتخذها هذا الفاعل أو ذاك. والحُجَّة الثانية أنه لا يمكن تصور مثل هذه المبادرات سلفاً كمسلَّمات أو بديهيات: إذ يقتضي

---

* المذهب العُضْوي في علم الاجتماع هو القول بأن المجتمع كائن حي، وبأن علم الاجتماع قسم من علم الحياة- المترجم.

تكونُّها أن يجد فاعلون اجتماعيون مزودون بموارد كافية مصلحة فيها. والحال أنه سبق ورأينا أن استراتيجية الاستيراد كانت ذات معنى لدى أولئك الذين نفذوها، ومن الواضح بأنه ليس لأولئك الذين يستفيدون منها مصلحة في عكسها. فضلاً عن أنه لا يمكن *النظر إلى التهجين إلا باعتباره نتيجة لخليط من الأفعال* – ولعلها من الاستراتيجيات– التي لا نستطيع التسليم بتجانسها ولا بطابعها الواعي: وإذا كان من الجلي أن بعض الفاعلين في المجتمعات المتلَقِّية يقاومون القلاقل المترتبة على استيراد النماذج الأجنبية، فإنه يمكننا –دون مجازفة كبيرة بارتكاب خطأ– *الافتراض* بأن ردود أفعالهم متنوعة ومتناقضة وأنها ستكون معجزة *إذا* ما أدت إلى تراكيب شديدة الترابط والنفعية. وأخيراً إن فكرة الملاءمة تحصل على جوهر قوتها من مسلَّمة الفعاليَّة: إذ تتحسن قدرة العلاقات السياسية إلى أبعد حد ممكن حين تكون مفهومة من جانب المتأثرين بها، *وبالتالي* فإنها تقتضي دمج المعطيات المستورَدة مع تلك المنبثِقة عن المأثور. *والحال* أنه لا يوجد ما يتيح التأكيد بأن هذه الصيغة تجد الأولوية لدى الفاعلين الحائزين على السلطة، طالما أنه توجد صيَغ بديلة فعَّالة إلى هذا الحد في الأمد القصير: تتمثل هذه البدائل في اللجوء إلى علاقات الموالاة وإلى الكساء الشعبوي، وتمجيد الخصوصيات التي كثيراً ما تفرض نفسها كمهْرَب سهل يُغني عن بذل جهود الملاءمة.

ولا يترتب على ذلك أن تظل نتائج الاستيراد مجمَّدة: إذ يخلق الاستيراد حالة اختلال أو فوضى عرفنا من قبل أنها كثيراً ما ساهمت في تدعيم علاقات التَبَعية. غير أن هذه الفوضى *تُزَعْزِع* أنساق المعاني، وعمليات تحقيق *الهوية*، وأشكال *العمل الجماعي*، تماماً مثل زعزعتها لأشكال الحكم: وفي هذا الصدد فإنها *تُحْدِث* ممارسات سياسية جديدة، وتُبْرِز أيضاً أشكالاً من الإبداع والتجديد السياسي. وعلى الصعيد الدولي يتم تقييم الفوضى على مستوى جميع التناقضات الناشئة عن منهج المحاكاة الاضطرارية وهي: انشقاق حاد حول شرعية القانون والنظم والممارسات، وشكوك حول هويَّة *الفاعلين*، والتفرقة بوضوح متزايد بين «الدول الحاكِمة» و«الدول المحكومة»، وانفصال متزايد بين الشعوب والدول، واتساع فكرة الفوضوية ذاتها على نطاق المسرح العالمي. وفي ذات الوقت الذي يلحق فيه الأذى بمنهج الدولة –القومية، يظهر منهج عبر– *الأوطان* الذي يجذب *اهتمام* عالِم الاجتماع أكثر فأكثر، وتبدو نتائج تكوُّنه بأنها ضخمة بقدر ما هي متشابكة.

إن النظر إلى مجموع هذه الفعاليّات يتيح معاينة قوة عمليات التغريب وحدودها معاً، ويعاون على حسبان نصيب ما يعرقل التجديد وما يشجّع عليه، وتقييم حقيقة حالات التكيُّف الممكنة وتقدير أهمية الملاءمات الفاشلة أو التي فاتت فرصها

□□□

الفصل الخامس

فوضى داخلية

تتمخض ضخامة الاستيراد لهياكل السلْطَة بالبَداهة عن نتيجة رئيسية هي **فُقْدان المعنَى** الذي يُثْقِل على العلاقات بين الحكّام والمحكومين، بل وعلى مجموع العلاقات السياسية. وسواء يتم تعويضه أم لا عن طريق عملية ازدواج أو مساومة بين الحديث والمأثور، فإن هذا الفقدان يصبح مجازفة هائلة تتنشّط تبعاً لها استراتيجيات أصحاب الأدوار السلطوية، واستراتيجيات الأفراد المطالبين بمخصّصَات. وفي هذا الصدد يبدو التعارض مع تاريخ السياسة الغربية وجهاً لوجه، فقد تم بناء الدولة في أوروبا بمبادرة من مركز أسرة حاكمة حائزة على شرعية تقليدية ووفقاً لنماذج ثقافية مسيحية ورومانية معروفة قديماً، وانطلاقاً من استراتيجيات فاعلين اجتماعيين متباينين يسعون إلى الحصول على مَغْنَمٍ منها.

ويمثل فقدان المعنى عاملاً هاماً للانسحاب من النظام السياسي الرسمي. فهو يثبِّط همَّة الفرد عن بذل الجهود للتوافق مع حياة مؤسَّسيه لا تعنيه. وتبقى هذه الحياة قاصرة على النُّخْبة السياسية المستورِدة التي تقتات منها لكي تغذي تنافسها الداخلي القائم على صيَغ خارجية المنشأ. هكذا شهدنا في الجزائر إجراء عدة تعديلات دستورية متعاقبة إثر مآسي خريف عام ١٩٨٨، وذلك بعد مضي عشرين عاماً من قيام **الجنرال ديجول** بتنفيذ فكرته بتعديل الدستور للتخفيف من آثار أزمة مايو ١٩٦٨ في فرنسا. وتخضع المجادلات حول نشر الديموقراطية إلى المنهج ذاته، وذلك حينما تنعقد مؤتمرات

وطنية إفريقية تضم مختلف مكوِّنات النُّخْبة بقصد تحديد شروط إقامة التعددية الحزبية الكفيلة بالتعجيل من نَسْخ الحكومة التمثيلية الغربية.

وتُوضِّح الأبحاث الحديثة مجمل تناقض هذه الإجراءات والمعنى الهزيل الذي تكتسبه لدى المحكومين. هكذا يبيِّن **إيفْ فُوريه** Yves Fauré أن **ساحل العاج** [الكوت ديڤوار] قد شهدت في الانتخابات التنافسية أو شبه التنافسية ازدياداً في معدل الامتناع عن التصويت يفوق بكثير المعدل نفسه في الاستفتاءات الخاصة بمرشحين وحيدين بلا منافسين[٢]. ويذكر بأنه في انتخابات السلطات التشريعية عام ١٩٩٠ تراوح اشتراك الناخبين بين ٢١٪ في الدوائر التي كانت فيها القوائم عديدة، وبين ٩٩٪ حين لا يكون لمرشح الحزب الديموقراطي منافساً: من الواضح أنه في ظل مثل هذه الظروف لا يفسِّر التلاعب في الاستفتاءات كل شيء. وبالمثل لا يبدو أن الكفاية السياسية المولَع بها علم اجتماع الانتخابات التقليدي لاتدخل في الحسبان هنا: فقد كانت درجة التلازم بين الاشتراك وبين الامتناع عن التصويت في دوائر الأقسام الحضرية المكوِّنة لمنطقة أبيدچان متماثلة مع الدوائر الريفية. ويقاوم فوريه بفطنة التفسير الثقافي الميسور الذي يُبرِز المأثور الإفريقي الخاص بأولوية الأقدمية والاتفاق بالاجماع. إن مثال ساحل العاج–الذي نجده في أماكن أخرى– لا يغذِّي إطلاقاً القوالب الفكرية المبتذلة القائلة بأن نظام الحزب الواحد هو الصيغة الوحيدة الطبيعية للحكومة في إفريقيا وأنه من خاصياتها. والأرجح أن التفسير الأكثر جدارة بالثقة هو تفسير عادي ومألوف: ففي مواجهة مؤسَّسات بلا معنى، يقوم الفرد بصياغة استراتيچيته وفقاً لتدبير ذاتي ونفعي. بما أنه لن يذوب في جماعة سياسية عالية الشأن مثل مجموعة انتخابية مُحَمَّلة بالسيادة الوطنية، فإنه يسعى من خلال الانتخابات إلى إضفاء الصفة الرسمية على علاقة الموالاة لكي يصبح الولوج إلى المسرح السياسي الرسمي يسيراً ومؤكداً.

ونجد مفعول فقدان المعنى هذا رهيباً: بالإضافة إلى التصويت في الانتخابات، فإنه يتجه نحو عرقلة جميع أشكال المشاركة السياسية. فهو يحصر آفاق نشر الديموقراطية بخاصة داخل مأزق حرج: إما أن تخضع الديموقراطية إلى إعادة تحديد كامل، وبالتالي إلى «ملاءمة» تصل إلى أصغر وحدات المجتمع وأكثرها أولية، وإما أنها لا تشهد سوى انطلاقات مزيَّفة وخادعة بسبب تغلغل مناهج الهويات الخاصة داخل المسرح

السياسي، الأمر الذي يؤمّن سهولة نجاح الأحزاب الطائفية والعرقية مثلما هو حادث في العالم الإسلامي بل وأيضاً في الهند، وحتى في اليابان وفي إفريقيا السوداء. وفي الحالة الأولى تستلزم الملاءمة مسيرة طويلة، وفي الثانية لا يكون الشأن سوى تجاور ملتَبِس للغاية بين عالمين من المعاني يدحض كل منهما الآخر.

وحيث أنه لم يعد للنظام السياسي معنى بالنسبة للفاعلين الاجتماعيين فإنه يخضع لإعادة تكوين شاملة نجد سماتها في ثقافات متنوعة للغاية. وهذه السمات هي: صدور التعبئة عن قوى مؤسَّسية موجِّهة لكي تُحْدِث حركات اجتماعية تنزع نحو بناء حَيِّز للشرعية المنافِسة خارج المسرح السياسي الرسمي. وتقوم الجماعة السياسية بتغيير طبيعتها فتتخلى عن مرجعية الدولة-القومية لصالح ديناميات متناقضة تمزج بين تأكيد الخصوصية وإقامة الاستبداد. ويفقد الانتماء للمواطنة بعض جدواه ويكشف في نفس الوقت عن تكاثر المساحات الاجتماعية الفارغة التي لا تستطيع الدولة فرض سلطتها في داخلها. ومن أجل دوام دور الحاكم يجب عليه التسليم أكثر فأكثر بشَعْبَوية-جديدة التي تنجز تحجُّر علاقاته مع المجتمع. وتكون النتائج محمَّلة بمنهج الاستيراد، كما يمكنها أيضاً أن تفيد دعوى التجديد والملاءمة لكن على أساس شديد الانتقائية ومتفاوت الفعاليَّة إلى حد كبير.

تعبئات جديدة

تشهد المجتمعات المستورِدة للنماذج السياسية الغربية أزمة عمليات تعبئة متكررة تذكِّرنا بعض جوانبها بالحركات الاجتماعية الجديدة التي تصيب بعض البلدان الأوروبية في الوقت الراهن. لقد ساهم انحسار قدرة دولة-الرفاهية الاستجابية وأزمتها قريبة العهد نسبياً، في إبعاد حركة اجتماعية كانت حتى ذلك الحين مندمجة، بل عادية ومألوفة. وقد أبعدتها نحو حَيِّز سياسي خارج المؤسَّسات، ونحو انتاج مطالب أقل تنسيقاً، ونحو طريقة للفعل يتغلب فيها التعبير الرمزي والتساؤلات بشأن القِيَم على التعبِئة النَفْعية المحض الخاصة بالمنظَّمات النقابية التقليدية[٣]. ومن جراء هذه الحقيقة كانت المطالبة بالهوية، وشجب الحداثة، والاتجاه نحو العفوية ونحو المرونة التنظيمية من سماتها الأساسية. ولا يدهشنا أن التعبئة كانت قد اتخذت في وقت مبكِّر للغاية توجهاً من هذا

النوع داخل المجتمعات غير-الغربية: وبالرغم من أنها لم تحظ بدراسات وفيرة من جانب علم الاجتماع السياسي، إلا أن سماتها تطابقت مع غالبية السمات التي تكتشفها الأدبيات الوفيرة المكرّسة للحركات الاجتماعية الأوروبية الجديدة في الحوادث الجارية حالياً في القارة القديمة (أوروبا). ويمكن تفسير هذا التشابه بسهولة: ففي خارج نطاق المؤسّسات تكون التعبئة أكثر نجاحاً وشرعية لا سيماحين تستبدل المسعى النفعي بالدعوة إلى قيم بديلة، من نمط الهوية بخاصة. وحيث أنها ضعيفة الاندماج مع النظام الاجتماعي-السياسي الذي لم يعد قادراً على احتوائها أو تحييدها، فإنها عاصية على التنظيم وعلى التآلف.

والمرجّح أن التشابه يتوقف عند حد إظهار النتائج المتقاربة لمنازعة من خارج المؤسّسات. ومع ذلك ليس لهذه المنازعة حينما ترتكز -كما في أوروبا الغربية- على أزمة تؤثر في قدرة الدولة على إعادة التوزيع، نفس المعنى الذي تحمله حينما تنشأ -في أماكن أخرى- من عمليات تجريد من الشرعية ومن فقدان المعنَى الذي يصاحب الاستيراد الضخم لنماذج سياسية أجنبية. إذ يزيد هذا الاستيراد من حدة سمات الحركات الاجتماعية الجديدة تناسبياً: ففي مواجهة مؤسّسات يصاحب ضعف قدرتها فقداناً للمعنى، تتجه المنازعة مباشرة لانتاج شرعية-مضادة، كما تتوخى أن تكون بالأولى خارجة عن النظام القائم، وتفرض نفسها أيضاً باعتبارها منازعة-فتنة وباعتبارها شكلاً من التعبئة منفصلاً تماماً عن تعبير المواطَنة. وفي هذا الصدد يتجه عمل المنازعة الجماعي، مهما كان مُرامه، نحو الحدوث عند التعبير عن الهوية، كما لو كانت جميع الصعوبات الاقتصادية أو الاجتماعية تعود مباشرة إلى عملية تجريد ضحايا هذه الصعوبات من أفراد أو جماعات من هويتهم الثقافية.

وتوضح العديد من الأمثلة شديدة التنوُّع من حيث الزمان والمكان صحة هذا الافتراض. هكذا بدأت الثورة الإيرانية عام ١٩٠٦ جزئياً بسبب مشكلة اقتصادية فئوية محض تتعلق بتحديد الحكومة لأسعار السكّر. فقد شهدت أسعار هذه السلعة ارتفاعاً غير مسبوق إثر أزمة زعزعت روسيا المورِّد الرئيسي وقتذاك لفارس: رفض تجار «البازار» تنفيذ التخفيض الذي قررته الدولة فتعرضوا لعقوبات شديدة. وفي الحال تحول ما كان يمكن أن يكون نزاعاً عادياً إلى نزاع يرفع شعار الهوية: اجتمع التجار في أحد جوامع

طهران الرئيسية وأسندوا إلى العلماء مهمة عرض مطالبهم. وقرر كبار آيات الله الخروج في هجرة رمزية قادتهم إلى مزار شهير يقع على مسافة بضعة كيلومترات خارج العاصمة حيث انضم السكان اليهم للتعبير عن تضامنهم. وقد اشترطوا قيام الشاه بتقديم تنازلات تشتمل بخاصة على تطبيق الشريعة كاملة ووضع دستور، وذلك حتى يمكنهم العودة من منفاهم الاختياري. وأدى صمت الشاه وتردده إلى اندلاع العمل الجماعي وإلى مظاهرة غير مسبوقة سارت على الطريق الذي يسلكه الشاه حيث طالبت نساء عديدات باحترام العلماء «الذين أبرموا عقود زواجهن[4]».

ولا جرم بأنه يمكن تبرير هذه التحركات بطبيعة النظام السياسي السلطوية التي لا تتيح وجود قوى موجِّهة للمنازَعة من خارج الدين؛ كما يمكن توضيحها باستناد رجال الدين إلى استراتيجية استرداد ماهرة. ومع ذلك فالبرهنة غير كافية: لقد كان الاندراج في السجل الديني هو الذي منح المنازعة جوهر فعاليّتها المعبِّئة، وزودها بشرعية بديلة جعلت الشاه يخضع، وحوَّل مطلب فئوي إلى سياق ثوري. وكان شأن هذا الاندراج أكثر بكثير من أداة، إذ أنه أضفى معنى على التعبئة وكَوَّن الأساس ذاته لشجب نظام سياسي قائم وللتشهير بصاحبه الرئيسي.

وبعد مرور سبعين عاماً، يهتدي هذا النمط من التعبير بسهولة إلى طريقه في سياق الثورة الإسلامية. وتحتفظ المنازعة الفعّالة التي قادها تجار «البازار» ضد الشاه بنفس تبلورها حول الهويَّة، مع ازديادها توطداً لا سيما وأنها شجبت سياسة الحكومة الانكماشية وكذلك المنافسة المفروضة من جانب قطاعات الاقتصاد الحديثة العابرة للأوطان. وقامت المظاهرات الضخمة التي اندلعت في شتاء ١٩٧٨-١٩٧٩ بتعميم شعار: «لا شرقية، ولا غربية، جمهورية إسلامية»، كما وضعت الإحباطات المتراكمة على عاتق المحاكاة، جاعلة من تمجيد الهوية الإسلامية شعاراً للتعبئة النزاعية، وليس نموذجا أو حلاً بديلاً.

ويقوم **عبد القادر زغل** بقراءة مشابهة للغاية عن تجدد نشاط المأثور في **تونس** المعاصرة مؤكِّداً أنه مستمد من مزيج من التصرفات الاجتماعية، سواء ما يتعلق بعودة ظهور السحر والشعوذة في الأوساط الريفية، أو تنشيط الدعوة إلى الدين لدى الأعيان المحليين، أو العودة إلى الإسلام لدى الشباب[5]. ومن العنصر الأخير وُلدت الحركة

الإسلامية التونسية عن طريق حلَقات التعليم الديني التي تكاثرت خلال السبعينيات حول الجوامع التونسية. وقد اجتذبت هذه الحلقات الشباب المندرجين -وليسوا مندمجين- في مجتمع حديث لم يمنحهم إطاراً من مخالطة اجتماعية يمكنها التكفل بتطلعاتهم وإتاحة التعبير عن احتجاج اجتماعي يستطيع الشباب من خلاله أن يجد نفسه. وفي ظل هذه الظروف لم يَعُد استخدام الرموز الإسلامية طريقة لاجتذاب مطالب اجتماعية، لكنه أصبح بديلاً عنها، وبذلك يحل انتاج *الهوية* مكان صيغة *المطالبة* التي لا تنجح في *التحقق*.

وتنتشر هذه الآلية لتصبح شائعة داخل العالم الإسلامي حيث تقوم غالبية الحركات الاجتماعية التي تجتذبها المتاعب العادية والمألوفة بالاتجاه نحو هذا التجسُّد للهوية ذاته. هكذا في يوم ٢٦ فبراير ١٩٨٦ انتفض المجنَّدون في **قوات الأمن المركزي المصري** ضد إطالة مدة خدمتهم وهاجموا بعنف *الفنادق السياحية الكبرى والكباريهات والملاهي الليلية* القريبة من الأهرام وسلبوها وأشعلوا فيها الحرائق[٦]. وفي ديسمبر ١٩٩٠ سرعان ما تحولت دعوة **النقابات المغربية** للإضراب العام إلى فتنة اشترك فيها الشباب والمستبعَدون زلزلت مدينة فاس، وأدَّت في الوقت نفسه إلى هدم فندق الميرينيد بالكامل وهو منشأة فاخرة يؤمُّها *السياح الغربيون*، وإلى ظهور شعارات مؤيِّدة لصدَّام حسين. هذان مثلان من بين العديد من الأمثلة الأخرى التي تتحول فيهما الحركة الاجتماعية عند تشكلها إلى تجسيد للهوية يضفي معنىً على الحشد: إن ظروف الخدمة العسكرية الصعبة في الحالة الأولى، والاحتجاجات ضد غلاء الأسعار والبطالة وتقييد الحريات في الثانية، يتم إعلاؤهما بشجب الرفاهية الغربية المُشَبَّهة هي ذاتها بالفِسْق وبارتكاب المحرَّمات. ولا يحمل هذا الاحتجاج دلالة المطلب الموجَّه إلى النظام السياسي: فهو ليس شرعياً إلا في النطاق الذي يجابه فيه هوية مع أخرى، وحيث يعبِّر عن ثأر ثقافة خاضعة من ثقافة يتخوفون منها باعتبارها مهيمنة. وعلى هذا نجد منهج *الرفض واستعادة الماهوية* يقاوم بعنف منهج *التهجين*.

وتنتمي الحركات الاجتماعية المنتشرة في الهند إلى جوهر هذه السمات. فبالتوازي مع أزمة الشرعية التي تصيب الدولة الهندية وتُضْعِف قدراتها على تحقيق الانسجام والاتساق المؤسَّسي، يجب وضع تكاثر حشود *الهوية الملموس*، ودور *المواكب الدينية* المتزايد في أهميته، والفتن القائمة بين الطوائف. وفي مواجهة نموذج لدولة علمانية

تهيمن عليه إيديولوجية استيراد سياسية، مدعومة من حزب المؤتمر يتجابه إحياء الطائفية الدينية يتجه نحو احتواء مجموعة كاملة من المطالب ومن الاحباطات ونحو إعلائها. هكذا أمكن إظهار كيف أنه خلال الستينيات سرعان ما تمت ترجمة التحولات الاقتصادية المؤلمة التي أصابت ولاية جوجارات ومدينة أحمد أباد بخاصة إلى توترات بين الطوائف. وفي سبتمبر ١٩٦٩ اندلعت فتنة ضد المسلمين باستخدام ذريعة دينية تمخضت رسمياً عن ٥٠٠ قتيل في حين أنها كانت تُعبِّر في أعماقها عن سُخْط بروليتاريا هندوكية صغيرة محرومة من العمل، وساخطة على الجالية الإسلامية التى تحظى بحالة أوفر حظاً[٧].

ويبدو انه يتم الانزلاق شيئاً فشيئاً من التعبير عن الهوية كترجمة للاحباطات الاجتماعية-الاقتصادية، للاتجاه نحو نمط جديد من التعبئة يكفي فيها التعبير عن الهوية نفسه بنفسه. إن نمو الفتن الطائفية الملحوظ في الهند منذ بداية الثمانينيات يتغذى على منافَسة متصاعدة بين الطائفتين كما يدلنا موضوع معبد ايودهيا، وكذلك على المخاوف المتزايدة بلا انقطاع لدى الهندوكيين بأن يؤدي انتشار الوحدة الإسلامية إلى قلب أوضاع النظام الاجتماعي السياسي الهندي. هكذا يتحول التأكيد على الهوية من وسيلة للتعبير عن المجازفات لكي يصبح هو ذاته مجازفة، تقوم بدورها بمصادرة جميع موضوعات الجدَل الاجتماعي-السياسي الأخرى وبتهميشها. إن حقيقة نمو «شعائر الاستفزاز» التي قادت المواكب الهندوكية نحو المرور بجوار المساجد لتقذف عليها البويات ذات الألوان الصارخة، بل وحتى رؤوس الخنازير، تتوافق مع ترويج شعارات جديدة تشجب «أموال الخليج» لكي تمنح حشد الهوية دوراً رئيسياً في الانتاج السياسي. والحاصل أن تكرار الفتن الطائفية يُنَشِّط أشكال الانتماء وتحقيق الهويَّة، وهو أمر ذو قيمة كبيرة في مجتمع يتجه فيه تسلسل المراتب والتجزؤ إلى طبقات وطوائف نحو تفتيت العالم الهندوكي وحصره في علِم نشأة الكون [كسموجونيا] المعقَّد والذي قيَّد حتى الآن امكانيات تنظيمه سياسياً[٨].

إن هذه البلورة للحركة الاجتماعية في صورة ماهَوية نجدها بطريقة مشابهة في حالات عديدة أخرى شديدة التباين مثل **اليابان أو أمريكا اللاتينية**، وهي تعاون على إنجاح طوائف دينية بخاصة حين توفَّق إلى التزيُّن بمراجع مسانية. وتتيح هذه التوليفة الماهرة لهذه الطوائف بأن تأخذ على عاتقها جزءاً هاماً من الطلب الاجتماعي،

مثلما يتضح من مهمتها كإطار لحركات المنازعة التي صاحبت تشييد **مطار طوكيو** الجديد، أو أيضاً لحركات المنازعة التي نمت بين ضحايا **زلزال جواتيمالا** عام ١٩٧٦. وسواء كان الأمر يتعلق بطائفة شكوكو-ها كما في الحالة الأولى، أو بطائفة السَبْتيين [أو الأدْڤِنتِستْ-المؤمنون بقرب مجيء المسيح] كما في الحالة الثانية، فإن هؤلاء المتعهدين الجدد للحركة الاجتماعية يتجهون في ذات الوقت نحو فصل هذه الحركة عن حَيِّز الدولة، ونحو منحها شرعية خاصة مغايرة لتلك التي تحظى بها شبكة المؤسَّسات القائمة، ونحو مزج الاحتجاج مع التأكيد على هوية جديدة تتناقض مع هوية المواطنة.

ويشير تجاور هذان المثالان إلى أن وسيلة الحركات الاجتماعية للتعبير عن الهويَّة لا يمر بالضرورة عبر منازعة الجماعة الوطنية مباشرة والمطالبة بجماعة بديلة. وإذا كان قد أمكن إظهار أن الشِيَع والبِدَع لقيت نجاحاً مؤكداً بخاصة بين السكان الهنود في أمريكا اللاتينية الذين وجدوا فيها شعائر للمقدَّس شبيهة بشعائرهم التي كانت قائمة قبل العهد الأسباني، فإن الحشد الطائفي الجاري في إطار المجتمع الياباني الحديث لا ينشد نقض الجماعة الوطنية إطلاقاً لكنه يسعى على العكس إلى تدعيمها. ولا يَعني قيام حركات الهوية بأخذ عمل المطالبة على عاتقها بأنها تحكم مسبقاً على الترابط الذي يمكن أن يحدث بين الاحتجاج الاجتماعي-الاقتصادي ومنازعة الإطار الوطني. ويشير هذا بطريقة أكثر اقناعاً إلى ارتياب الفاعلين الاجتماعيين تجاه قنوات التعبير المؤسَّسية وقابليتهم المذهلة لاتخاذ إجراءات المطالبة التي تمزج الوظيفة المنبرية بالطموح إلى تجسيد شرعية بديلة في مواجهة شرعية الدولة المستورَدة. ومن الأمور ذات الدلالة في هذا الصدد أن نمط الحركة المنبثق لا يعبِّر أولوياً بخطاب عن الدولة أو موجَّهاً إلى الدولة، لكن بخطاب حول مشروع الهوية الذي يحرِّكه. لقد قامت الفتنة التي حدثت بمدينة فاس عام ١٩٩٠ بشجب الرفاهية المتباهية وتصرفات الولايات المتحدة ضد صدام حسين بصفة أولية، وبذلك تخلت عن مساءلة الدولة المغربية لكي تعضد التأكيد على الهوية الإسلامية، تماماً مثل المجنَّدين المصريين الساخطين على تمديد الخدمة الإلزامية الذين لم يعبِّروا إلا عن رغبتهم في تطبيق الشريعة بدقة. وعلى نفس المنوال بالنسبة لموضوع سعر السكَّر الذي لم يبلغ قدراته التعبوية المثلى إلا حينما قاد النساء خلال الثورة الإيرانية الأولى إلى الدفاع عن العلماء الذين «صدقوا على عقود زواجهن». كذلك أيضاً تُظهر تطورات

ممارسة الفتنة في الهند أن شجب «أموال الخليج» وازدهار الوحدة الإسلامية أو المطالب الإسلامية بشأن موضع معبد ايودهيا ليست شعارات فحسب، لكنها مجازفات مهيمنة على الحشد إلى حد يجعل الدولة فاعلاً سلبياً عاجزاً بل لا طائل من ورائه على مسرح المطالبة. ومن المفارقة أن هذا الإهمال المتزايد للدولة من جانب حركة اجتماعية تبدو راغبة في التقليل من قيمة الدولة علانية يساعد على دخول معيار دولي في الجدل السياسي.
وعلى هذا فإن تسييس المطالبة لا يتم عن طريق آلية مناداة الدولة ولا حتى باتهامها مباشرة، لكن بواسطة ربط المطالبة بالهوية وبما وراء النطاق القومي.

والحالة هذه فإنه في داخل المجتمعات متعددة القوميات يظهر بوضوح شديد الصلة المشتركة بين المطالبة والهوية القومية ومنازعة الدولة مباشرة. ومن الطبيعي أن تصبح الدولة ضحية، إذ تجد فيما هو أبعد من طبيعتها أن وجودها ذاته مختصماً باعتباره منتجاً لجماعة سياسية . وتكشف حالة **يوغوسلافيا** جلياً عن تحوُّل المطالبة هذا لتصبح تأكيداً للهوية مكللاً في هذه المرة برفض صريح للدولة. هكذا بدأت في مارس ١٩٨١ المرحلة الفعَّالة من هذا السياق حينما اشتبك طلبة مدينة پريستينا في عمل جماعي للاحتجاج ضد البطالة وضد الأحوال السكَنية. وقد اتسع هذا العمل بمهارة ليشمل العمال لا سيما وأنه سرعان ما اتخذ سياقاً قومياً، وما تحول إلى مطالبة بالاعتراف بالخصوصية الثقافية لسكان إقليم **كوزوڤو الألباني**. وفي خلال عام ١٩٨٧ بلغ عدد الإضرابات في الاتحاد الفيدرالي اليوغوسلافي ١٦٢٣ إضراباً ضم ٣٦٥ ألف مضرباً؛ وفي عام ١٩٨٨ تم إحصاء ١٧٢٠ إضراباً ضم ٤٠٠ ألف مضرباً: وفي كل مرة تقريباً كان هدف المرتبات ينزلق نحو شجْب استغلال إحدى الجمهوريات الاقتصادي لجمهورية أخرى[9].

إن هذه البلورة للطلب في صورة ماهوية تجد نفسها على المسرح السياسي تقوم بتأمين النجاح المتنامي للمنظمات التي تتخذ من الهوية طابعاً لها. ومن أمثلة هذه المنظمات الأكثر أهمية: **حركة الإخوان المسلمين** في مصر وفي السودان، والحركة الإسلامية التونسية التي أصبحت **حزب النهضة**، **والجبهة الإسلامية للإنقاذ** في الجزائر، بل وأيضاً «الراشتْريا» التي أصبحت **حزب بهاراتا جاناتا** [الحزب الشَّعبي الهندي]، وحزب **الكوميتو** في اليابان وهي جميعاً متنوعة جغرافياً وثقافياً، وبالتالي لا

يوجد ما هو مشترك بينها على المسارح السياسية المتباينة سوى معالجة النتائج المترتبة على استيراد نموذج غربي للدولة.

وأدى اقتحام أحزاب الهوية للمسرح السياسي إلى قلب أوضاع قواعد اللعبة جوهرياً... تلك القواعد التي لا تزال على مثل حالتها منذ استيرادها. وتتسم خاصية هذه الأحزاب بتشجيع نمط لهوية تنشد فرض نفسها كانتماء أولوي والحلول بهذه الصفة محل الانتماء للمواطنة. وعلى هذا يختلف حزب الهوية جذرياً عن غيره من الأحزاب: فمشروعه لا يندرج في صراع تنافسي من أجل السلطة السياسية لكنه يندرج أساساً في مجهود لتَنْشِئَة أخرى ولحشد بديل، محبِّذاً لهوية سياسية غير تلك المعلَنة رسمياً. ولهذا فإنه من غير المحتمل أن يشهد حزب الهوية تطورات مماثلة لتطورات الأحزاب العمالية التي لم تشْجُب فكرة المواطنة، لكنها على العكس استندت إليها لتضفي الشرعية على حقوق أنصارها ولتطالب بتغيير هياكل اجتماعية-سياسية. وفي هذا الصدد كان الانسياق المِنْبَري الخاص بالأحزاب العمالية منطقياً أكثر لأنه كان يستهدف قيادة الطبقة العمالية نحو المواطنة الكاملة ونحو مقابلة انسجام هذه الطبقة الصوري مع المجتمع بانسجام حقيقي. وعلى العكس حين يندرج حزب الهوية في منهج المنافاة، فإنه يسعى أولوياً إلى هدم الانتماء إلى الدولة، لكي يتصور سياقاً لإعادة الاندماج أكثر فعاليَّة وأكثر حشداً لا سيما حين يظل وهمياً إلى حد كبير أو على الأصح رمزياً تماماً. وبهذا الخصوص نجد أن حزب الهويَّة منتجٍ لتعبئة سلبية أساساً.

إن الأفكار الرئيسية لهذه الأحزاب كاشفة ومُلْقية للأضواء. فالعودة إلى الشريعة الدينية أو إلى الدقة في مراعاة تطبيق شعائر مقدَّسَة على الحياة المدنية، والمناداة بمدينة الله أو في القليل بمدينة الرسول، والاستناد إلى الآلهة الهندوكية أو العودة إلى الفكر الصوفي الخاص بالمُصلِح البوذي الياباني **نيشيرن** (١٢٢٢-١٢٨٢) لا تصلح هذه كلها كبرامج لكنها شعارات. كذلك إذا ما اقتربنا من الواقع الملموس فإن العودة إلى الشريعة الإسلامية تعني نقد النظام القانوني المستورَد أكثر منه انضماماً إلى مشروع للمستقبل. هكذا يذكر **كريستيان كولون** Christian Coulon الذي عكف على دراسة النهضة الإسلامية في **كينيا** وفي **السنغال** بأن المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية الخاصة بالميراث لا تتناظر مع «بحث عن جنة مفقودة» في بلاد لم يحدث في تاريخها أن كان هذا

القانون مطبَّقاً، لكنها تفرض نفسها «باعتبارها سلاحاً لشجب المجتمع القائم»، وباعتبارها «رؤية لبناء واقع آخر». ويكتب كولون بأنها تهدف إلى «شجب آثام المدنية الغربية وتخيُّل طريق آخر[١٠]». والواقع أنه هذا النّسَق بعينه الخاص «بالخيالي» أو «بالوهمي» هو الذي يُثقِل على أحزاب الهوية في مهمتها لوضع البرامج، والذي يُخضِّعها بخاصة إلى تحديد مسبَّق للهوية السياسية الخاصة بأولئك الذين تتوجه إليهم: ويتم تحقيق هوية الفرد الذي يستجيب لنداء هذه أو تلك من هذه المنظمات باعتباره هندوكياً وليس هندياً، أو مسلماً وليس سَنغالياً. وليست هذه المنظمات فاعلات من أجل إعادة ملاءمة النماذج السياسية المستورَدة، لكنها على العكس تماماً، فهي المصدر الأصلي ذاته لشجب منهج الاستعارة.

وكذلك تنتصب هذه التعبئة أكثر فأكثر باعتبارها غاية في حد ذاتها. فالمهرجانات الدينية، وحفلات تتويج الإله راما أو شيفا، والمواكب التي يبادر حزب «بهاراتيا جاناتا» [راشتْريا أو RSS سابقاً] بتنظيمها تمثِّل وسيلة لتأكيد الهوية الهندوكية، بل وأيضاً لمنحها دلالة سياسية. وتصبح هذه الظاهرة أكثر اكتمالاً خاصة حينما يحصل الأفراد المشاركون فيهاعلى مكافأة فورية، مثل المكافأة التي تحصل عليها هذه الطبقات الدنيا وغيرها من المنبوذين الذين يستفيدون من الاندماج داخل حركة تضم الطبقات. ونعثر على ذات هذا المنهج الشعائري المانِح لهوية في طريقة عمل الأحزاب الإسلامية من خلال الصلاة الجماعية التفاخرية، وارتداء الثياب المعبِّرة، وتسيير المواكب والمظاهرات في الشوارع أو عبر الاشتراك في رحلات الحج. هكذا نجد أن الخدمات المتبادلة بين أحزاب الهوية وقاعدتها—بعيداً عن إنجاز الوظائف السياسية التقليدية— هامة بدرجة كافية لكي تثني زعماءها عن تصويب استراتيجيتهم وتمنعهم من قبول اندماجهم وتآلفهم داخل النظام السياسي القائم.

جَدَلية الخُصُوصيّة والإمبراطورية

غير أن صَحْوَة الهويَّة ليست عنصراً بارزاً في عمليات التعبئة السياسية وحسب. إذ تَظْهر جدواها حتى في مظهر النظام السياسي بأكمله، ومن خلال شَجْب إقامة هذا النظام باعتباره قَوْم أو أمَّة. ويتم تحدي هذا النموذج ومنازَعته بل وهدمه باعتباره نموذجاً

سياسياً خارجي المنشأ، وذلك وفقاً لسياق يُشَجِّع اتجاهاً نحو الخصوصيات الصغيرة وآخر نحو الإنشاءات الإمبراطورية على التعاقب. إن عدم اليقين المحيط بمفهوم المواطنة ذاته وضعف استبطان هذا المفهوم يوضِّحان جوهر تطورات تزداد قوة وتدعيماً بسبب فشل مؤسّسات الاندماج وتناقص قدراتها وتتمثل هذه التطورات في: أزمة دول في إفريقيا وآسيا، والتعسف في تقسيم الأراضي، ونكوص إيديولوچيات سياسية ماركْسِيِّة واشتراكية وقومية، وفشل تكافلات أفقية [تكافلات المصالح المادية لمختلف الفئات الاجتماعية الممثلة في النقابات والروابط] قادرة على بناء جماعة سياسية قومية. إن هذا الفشل الأخير هو فشل في إقامة جدَل سياسي كان يمكنه الحكم بصحة إطار الدولة–القومية في إفريقيا والشرق الأوسط، وفي جنوب آسيا أو في شرقها.

وفي مواجهة تجربة الدولة والإدارة وتكافلات المصالح والإيديولوچيات يرد الأفراد في إفريقيا وآسيا أساساً، بتسييس متمرد على جميع أشكال الاندماج الأفقي. وفي المجتمعات النادرة حيث تحافظ التعددية الحزبية فيها على نفسها يزداد الجدل السياسي تضرراً بسبب منهج خصوصي يفرغه من جوهر مغزاه. إن ظهور أحزاب الهوية، على غرار أحزاب الكوميتو الياباني أو بهاراتيا چاناتا الهندي أو الأحزاب الإسلامية يؤدي إلى شطر الجدَل السياسي شطرين ليصبح جدلاً **بين المواطنين** وجدلاً ***حول المواطَنَة*** في آن واحد: وهكذا بدلاً من أن تقوم المنافَسة السياسية بتنشيط تحقيق هوية الدولة–القومية فإنها على العكس تصبح مؤذية لها. فضلاً عن أن الأحزاب التقليدية لا تلبث أن تنفرط بسبب تعزيزها لهياكلها المستندة إلى الشلَلية وعلاقات الموالاة، وقيامها بإحلال التكافلات الرأسية محل وظيفتها الادماجية. وتُعتَبَر هذه الظاهرة لافتة للنظر بخاصة في حالة اليابان حيث نجد المحافظة الدقيقة على التنظيم العشائري للمجتمع الياباني التقليدي مختفية خلف استيراد النموذج الغربي للديموقراطية التمثيلية الناجح ظاهرياً. هكذا نجد لدى كل نائب ياباني «*چيبان*» jiban أي أنصاراً للانتخابات مرتبطين به شخصياً بغض النظر عن انتمائه الحزبي وبذلك يكون في الواقع مالكاً لهم. وتتكون شبكة الموالاة هذه من «*كونكاي*» *koenkai*، وهي رابطة تعضيد وتُعْتَبَر امتداداً للمجموعات القديمة التقليدية وتضم كفوراً ريفية أو مجموعات سكنية في الأحياء تفرض نفسها كمنشأة حقيقية للطائفية السياسية اليابانية. و تعتبر الكونكاي أيضاً روابط لتبادل المساعدات، وأماكن

المخالطة الاجتماعية، وقنوات لتلقي المطالب كما أنها تحشد على أسس الطائفية التي تنتجها بدلا من أن تقوم بإذابتها في مجموع قومي: ويذكر **جان-ماري بُويسّو** Jean-Marie Bouissou بأن هذه الروابط تظل مدخلا لاشتراك الفرد سياسياً في مجتمع لا يجتذب النضال الحزبي فيه الأفراد إلا قليلاً للغاية[11]. وبدوره يقوم هذا البنيان المتسم بالطائفية وبعلاقات الموالاة بتغيير الأحزاب وبخاصة ***الحزب الليبرالي الديموقراطي الياباني*** فيجعله تجاوراً بين موالين وشِلَلْ، على غرار ما يمكننا ملاحظته في **الهند** لدى حزب المؤتمر، وفي **تركيا** لدى الأحزاب الرئيسية ذات النزعة الحكومية، وحتى في **إفريقيا والشرق الأوسط** لدى الأحزاب الوحيدة.

ويؤدي فشل التنشئة القومية هذا إلى إنجاح تكافلات الجماعات الصغيرة عن طريق وسائل غير مباشرة متنوعة: فهو يتجه نحو إحياء الجدوى السياسية لاطار القرية بخاصة في المجتمعات الإفريقية جنوبي الصحراء، حينما يتأكد استقلال الاستغلال الزراعي الأسري. كما أنه يُنْعِش «*الهويَّات السابقة للقومية*» في دول الساحل القبلية بخاصة، بل وأيضاً في عدد كبير من الدول الإفريقية مثل ليبريا وزائير وروانda وبوروندي والقرن الإفريقي وكذلك في جميع الجزء الجنوبي من القارة السوداء . وتتخذ أزمة الدولة-القومية شكلاً مختلفاً في مناطق استيراد قريبة مثل أوروبا الوسطى والشرقية حيث تؤدي إلى تنشيط التحلل تحت-القومي فتتحول إلى وحدات عِرقية أكثر صغراً بلا انقطاع، مع إعلاء شأن إطار القرية والمجتمعات الفلاحية الصغيرة كموضع مُفَضَّل لتحقيق الهوية.

وليست فعاليَّة الخصوصية مُحَمَّلة بالتفتت فحسب: فهي تحبِّذ أيضاً تكوين مجموعة من الشبكات التي يمكنها *إعاقة الانتماء للمواطنة بانتهاكها الحدود*. ويمتلك الفرد عوضاً عن اندماجه مع الدولة وسائل لا تُحصَى ولا تُعَدّ للحصول على وضع يخلق تكافلات فعَّالة غير متناهية مثل: الاندماج في جماعات ثقافية عبر- قومية أو في ديانات ومذاهب، والانتماء إلى «شتَّات تجاري»، والارتباط بتدفقات اقتصادية متنوعة.

وفي كل مكان تقريباً يظهر الاندماج مع جماعات دينية عبر-قومية كصدى لشجب نموذج الدولة. ويمكن ربط نجاح الكنيسة الكاثوليكية في إفريقياخاصة بمشاعر النفور والكراهية تجاه الدولة والحُكَّام: يجب مقارنة تدفق المؤمنين على قداديس [جمع: قُدَّاس]

أيام الآحاد في زيمبابوي بهجر اجتماعات حزب زانو الرسمية. وأكثر من ذلك أيضاً، فإنه توجد لدى الكنائس المستقلَّة والمِلَل فرص أكثر لنشر نفوذها في إفريقيا السوداء وفي أمريكا اللاتينية لا سيما وأن رسالتها المسيحية، وقابليتها *للتكيُّف مع الخصوصيات المحلية*، وكذلك مرونتها الشديدة التنظيمية والعقائدية تسمح لها باستمالة جزء هام من الانتماء للمواطنة. إن انتخاب **جورج سيرانو** Jorge Serrano المشايع لمذهب إنجيلي رئيساً **لجواتيمالا** يكشف عن سياق تكرر حدوثه في أماكن أخرى، إذ تبوأ **البرتو فوجيموري** Alberto Fujimori رئاسة *الدولة* في **بيرو** بفضل حركة «كامبيو ٩٠» *التي* كوَّنها ونظَّمها نفس المذهب الإنجيلي، كما تم انتخاب قسيس معمداني نائباً للرئيس، في حين أن ٢٠٪ من المرشحين كنواب وكشيوخ والواردة اسماؤهم على هذه القائمة ينتمون إلى الكنيسة الإنجيلية. وفي بوليڤيا البلاد التي تضم ٦٠٠ كنيسة غير كاثوليكية *ارتأى* الرئيس **پاز زامورا** Paz Zamora وجوب اشتراكه في يوم صلوات *أقامه الإنجيليون*. وفي كل مكان تقريباً في أمريكا الانديزية يتجه السكان الهنود إلى الاندماج مع هذه التبعيات الجديدة التي تتيح لهم التعبير بصورة أفضل عن خصوصيتهم: وبذلك يمكن تقييم نجاح القساوسة الخَمْسينيين لدى الهنود *الجوارنيين* في **بوليڤيا**، وتغلغل الإرساليات البروتستانتية الشديد في *الهياكل* الممثِّلة *للطوائف الهندية* في **بيرو**، وأهمية التبشير باللغة الكويشوَية بين هنود منطقة شيمبورازو في **الاكوادور**. ويقدِّر الفاتيكان ذاته بأن حوالي ٦٠٠ ألف **برازيلي** يتحولون سنوياً من الكاثوليكية إلى الكنائس البروتستانتية[١٣].

وتعتبر هذه الفاعلية السابق ذكرها هامة على المستوى الكَمِّي كما على المستوى الكَيْفي. وهي تترجم بلا ريب حركة تعبير عن الهوية أكثر قوة لا سيما أنها تعلن عن طريق هذه التحولات الدينية الضخمة خروجها عن نظام تؤكِّد بأنه أجنبي. وفي نفس *الوقت* يُعتَبَر مثال الطوائف في أمريكا اللاتينية *لافتاً للنظر* بنوع خاص لأن ظاهرة *الخروج* الواضحة هذه تولِّد بدورها الاختيار بين الخصوصية والكونية. إن هذه الاستراتيجية، التي يتم تنشيطها بتوكيد خصوصي، تقود أولئك الذين يمارسونها إلى الاندراج في العديد من الشبكات التي -على غرار الكنائس البروتستانتية- تنشد نمطاً جديداً من الكونية. وتشتمل نجاحات *الوحدة الإسلامية* أو *الوحدة الهندوكية* على نفس *التأثير*. إذ أننا نعثر

من خلال جميع هذه الحالات على ذات الاعتراض من جانب *الهوية* ضد علاقة انتماء المواطنة بالدولة، وعلى ذات الانتقاد ضد وهم *الكونية*، بل وأيضاً على ذات *الميل* نحو إعادة تكوين تكافلات عبر-قومية واسعة تقوم بتصعيد الجهر بعقيدة خاصة نحو الانضمام إلى مجموع شاسع لدرجة تكفي لاحتواء ضغوط الجماعات الصغيرة ولكي تعيد تكوين بعض خاصيات الكونية ولو جزئياً.

ومن جهة أخرى فإننا نعثر على *هذا النهج الترابطي الجديد* بصورة شديدة الحيوية لدى مجموعة من الشبكات الإنسانية عبر-القومية التي يتزايد حشدها للأنصار أكثر فأكثر، مثلما يدلنا على ذلك حيوية الأشْتات التجارية المذهلة. إن نمو وانتشار الاقتصاد غير الرسمي، بخاصة في إفريقيا، يَحدُث في الأغلب عبر تنشيط *التدفقات الاقتصادية* العابرة للحدود التي تثبِّط قدرات الدول عن السيطرة، وتستبدل علاقات المواطنة بتكافلات أخرى تُوَحِّد الانتماء العرقي عادة مع أهداف نفعية مثل تهريب العملات والكاكاو أو المنتجات المصنوعة. وتكشف بعض المناطق مثل مجموعة **نَيْجيريا-توجو-بينين** عن نشاط شديد لدرجة أن *الدولة تبدو* أحياناً بأنه تم تجاوزها تماماً، وفي أحيانٍ أخرى بأنها مستفيدة: على أن إعادة تكوين روابط اجتماعية غير سياسية تخضع هنا لانتماءات تربط بمهارة بين الجماعات الصغيرة وبين جماعة اجتماعية-اقتصادية أكثر اتساعاً لكن لم يعد لها علي أية حال شأن بالدولة[١٤].

ونجد هذه الملحوظة سارية على شتّات التجار اللبنانيين في إفريقيا الغربية، تماماً مثلما أنها أصبحت منذ عهد قريب سارية على السواحليين على طوال سواحل المحيط الهندي[١٥]. ويسجل **فرانسوا قُنْسطَنطِين** François Constantin كثافة الحركة الترابطية وارتفاع شأنها لدى أعضاء الجاليات الإسلامية بعيداً عن انتمائهم كمواطنين إلى كل من **كينيا وأوغندة وموزمبيق ومالاوي وتنزانيا** حيث يكوِّنون أقلية[١٦]. ويكشف بخاصة كيف أن حيوية هذه الجاليات تدفعها للاندراج في شبكة عبر قومية لصالح الأصولية الإسلامية مما يؤدي بكل دولة من الدول المعنية إلى تحبيذ تنظيم إقامة مواطنيها المسلمين في مواقع محدَّدة حيث يتم منح *القضاة المحليين سلطة* قانونية *هامة*: فالدولة تتخلى عن سلطتها وتفرِّط في ذاتها من أجل حماية نفسها. وقد يبدو هذا التوازن بأنه نفعي للجميع: ويظل أنه يؤدي إلى نكوص الانتماء للمواطنة، ومأسسة الطائفية

نسبياً، وإلى جعل مشاعر الهوية رسمية، في حين لا يتم القضاء تماماً على منهج تقمص هوية الشتّات العابر-للقوميات.

هكذا يساهم التعبير عن الهوية المترتب على أزمة نموذج الدولة الغربية، في تغيير بنية الحيِّز السياسي بطريقة محسوسة لكنها شديدة التناقض. *إن النفور الذي تعاني منه الدولة* في إفريقيا وفي آسيا، بل وفي أمريكا اللاتينية، وحتى في أوروبا الشرقية، يتم تعويضه بالعودة إلى خصوصية تنشِّط النظام السياسي الجَمْعي بقدر تنشيطها للمجموعات العابرة للقوميات التي بلا أراضٍ معينة، وتبرز كلما تمكنت الثقافات المقهورة أو الثقافات التي سعى استيراد الدولة إلى *اخمادها من استرداد اعتبارها السياسي*.

وتذكرنا هذه المجموعات الشاسعة بالنظام الإمبراطوري التقليدي من وجوه عديدة. إنها ترث عنه العديد من السِمات التي يعزونها إليه عادة: فهي ترجع إلى جماعة سياسية متعددة القوميات أو على أي حال غير قومية؛ وتبلور هوية ثقافية مرتفعة *الشأن*، كما تنزع إلى التوسع والانتشار بدرجات متفاوتة؛ وتفترض تفريقاً ضئيلاً بين الاجتماعي والسياسي، كما تشجب وجود مجتمع مدني موحَّد ومستقل. وتشتمل هذه السمات المشتركة أيضاً على ضعف درجة مأسَسَتها، وعدم قدرة السلطة السياسية المركزية على الوصول إلى كل فرد-مواطن عن طريق آخر غير *استخدام التعبئة الفائقة من النمط العسكري* أو باللجوء إلى تقنيات شمولية متطورة *للغاية*. وفي *هذا* الصدد تكونت الإمبراطورية كفئة سياسية على أسس مختلفة تماماً عن أسس *الدولة*: إذ تم انتاج *الدولة* وابتكارها في وقت محدَّد من الزمن، وتم تنظيرها بسرعة أكثر لا سيما وأن تاريخها جعل منها خلال مهلة وجيزة مادة قانونية. كان مشروع بُناة *الدولة* واضحاً بدرجة كافية ومنظَّماً لدرجة جعلت الدولة تتصور ذاتها في عموميتها، بمعنى في *طموحها* إلى فرض ذاتها في مواجهة المصالح الخاصة وفي مواجهة مجموعات الوسطاء، بل وأيضاً في مواجهة الجماعات الثقافية المنتِجة لمعاني خاصة. هكذا تميَّز الحيز العام عن الحيز الخاص بحيث لا يتم خلط دولة المواطنين بمجتمع الأفراد. أما من جهة الإمبراطورية فإنه *لم* يتم *تنظيرها* اطلاقاً، ولم يتم تأملها حقيقة: فهي لم تحصل على هيجِل [الفيلسوف الألماني الشهير: ١٧٧٠- ١٨٣١] خاص بها، ولا على علماء وأساتذة تشريعات وقوانين. ونجد تحقيق هوية الإمبراطوريات غامضاً ومتعثِّراً: إن المقارنة بين الإمبراطوريات الصينية،

والإمبراطوريات الإسلامية أو الإمبراطورية الرومانية يكشف عن أن السبب في غموضها وعدم فهمها هو هذا التوتر الشديد بين الخاص والعام، ذلك التوتر الذي يصنع في نهاية الأمر جوهر طابعها المشترك كما يصنع سبب نجاحها وهشاشَتها. إذ تتكون الإمبراطوريات بالرجوع إلى ثقافة يسعون إلى الإعلاء من شأنها في مواجهة جميع الثقافات الأخرى، ولهذا فهي ذات توجه **خصوصي**. ومع ذلك تتم صياغة غايات هذه الثقافات وإكسابها الشرعية بالاستناد إلى مسلَّمة صريحة بأنها تتجه نحو الانتشار ولهذا فهي تنشد الكونية. ومن هذا التوتر على وجه التحديد تنشأ السمات الرئيسية للإمبراطوريات وهي: النزوع إلى العسكرية، وعدم ثبات نطاق أراضيها، وغموض حدودها، ودعوتها التبشيرية المحمومة، وضعف مؤسَّساتها. وبسبب هذا التوتر ذاته ينشأ أيضاً تنافر الإمبراطورية مع فكرة الإمة ذاتها المعتبرة جماعة سياسية ذات نطاق من الأراضي. وبسبب طبيعة الإمبراطورية أيضاً فإنها ترتكز على ترابط تكافلات جماعات صغيرة مع ثقافات متسعة النطاق.

وبهذه الصيغة تتجلى الإمبراطورية باعتبارها عبر-تاريخية ومثالية-نموذجية، تدل على فعاليّة سياسية تتحقق في كل مكان تقريباً في العالم بدرجات متفاوتة وفي سياقات متنوعة. من المؤكد أنه يمكن للتاريخ والانْثروبولوجيا إظهار التباين بين المجتمعات التي على غرار الصين أو العالم الإسلامي شهدت إمبراطوريات قوية ومستديمة، وبين المجتمعات الأخرى التي مثل إفريقيا الواقعة جنوبي الصحراء أو العالم الهندي لم تشهد سوى إمبراطوريات مؤقتة سريعة الزوال. وقد تم اللجوء إلى طبيعة الثقافة وطبيعة العلاقة الاجتماعية بالتناوب من أجل تفسير هذه الظاهرة: وتبارت فكرة التوافق والانسجام أو فكرة الوحدة في إحدى الحالتين، ونظرية نشأة الكون [كُسْمُوجُونيا] متعدِّدة العناصر أو ضعف التحرر من الأوهام بشأن العالم في الحالة الأخرى -مع أخذ طرق الاندماج الجَمْعي في الحسبان- للوصول إلى تكوين فرضيات مقنعة. ومع ذلك فإن تأمل النظام السياسي الراهن يجعل الجدَل أقل مغالاة إلى حد ما: إن تطور تقنيات الاتصال يمنح ركائز جديدة للعلاقات عبر-الأمم ونصيباً جديداً لتكافلات الثقافات واسعة الانتشار. إن انتشار العُلَبيات «الكاسِّتات»، والصورّ المُتَلْفَزة، ورحلات الحج، والتنقلات بجميع أنواعها تقود شباب مسلم سِنغالي أو نَيْجيري إلى جامعات إسلامية كالأزهَر أو جامعة قُمْ،

وتسوق طلبة فيليپينيين إلى كليات طهران وزملاءهم الإيرانيين إلى جامعات مانيلًلا مما يساهم في تنشيط الحركية والانتقال وفي تدعيم الروابط داخل مساحات ثقافية شاسعة[١٧]. وحينئذ فإن مجرد وجود هذه المساحات يوحي بأنها مساحات لإمبراطوريات جديدة تُعَبِّر عن ممارسات سياسية جديدة.

ومن المؤكد أن هذه الإمبراطوريات الجديدة ليست مؤسَّسات سياسية جديدة. إن امتزاجها مع منهج الدولة الذي سبق أن أبرزنا احتفاظه بركائز هامة يجعل من الصعوبة بمكان تزويدها بمؤسَّسات تستطيع فرض سلطتها. ويدلنا على صِحَّة ذلك ما تشهده منظمة المؤتمر الإسلامي من تقلبات وتغيرات بل وإخفاقات، وبالأحرى ما تشهده جامعة الدول العربية لأنها أكثر طموحاً في مطالبها.

والواقع أن ديناميات الإمبراطورية تنجو من سيطرة الدول، في حين أن مصلحة زعماء الدول تكمن بصفة عامة في احتوائها بل وحتى في مناوأتها. وتتشكل هذه الديناميات إما من القاع بمبادرة من مختلف «متعهدي» الثقافة القائمة بالتعبئة، وإما من القِمَّة بمبادرة من عاهل يختار التخلي عن استراتيچية الدولة لمحاولة الحصول على ميزة باللجوء إلى استراتيچية إمبراطورية. ويتواجه النظام الإمبراطوري مع نظام الدولة ويتعارضان، وبذلك يغذيان توتراً إضافياً يضر بظروف تحقيق هوية الأفراد السياسية. فهم رسمياً مواطنون لإحدى الدول ثم يجدون أنفسهم في مناسبات عديدة رعايا غير رسميين ومجندين بحق لإمبراطوريات ليس لها وجود قانوني.

ويذكِّرنا هذا الكيان الإمبراطوري على الفور بالحالة الخاصة بالعالم الإسلامي، حيث نعثر بوضوح على السمات المختلفة السابق سردها، وحيث يتجلى في الواقع استمرار مأثور بدأ عملياً منذ عهد **النبي محمد**. إن اللجوء الراهن إلى استراتيچيات إمبراطورية يندرِج في الرفض المتعمَّد لنموذج الدولة ويخص نماذج مختلفة من الفاعلين السابق ذكرهم. هكذا تهدف أنشطة الحركات والمثقفين الإحيائيين إلى بناء مساحة لوحدة الشعوب الإسلامية تنشد هوية سياسية حقيقية. كانت استراتيچية **صدَّام حسين** خلال حرب الخليج تسعى إلى حشد شعوب العالم الإسلامي ضد دول التحالف، مثلها في ذلك مثل العديد من مبادرات **آية الله الخوميني، ومعمَّر القذافي** أو **جمال عبد الناصر** فيما مضى. إن المادة ١١ من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية تنص

على أنه «يجب على الحكومة الإيرانية بذل جهود مستمرة لتحقيق الوحدة السياسية والاقتصادية والثقافية للعالم الإسلامي»، في حين تعتبر المادة ١٥٤ بأن هدف الجمهورية هو تحقيق «السعادة للبشر في جميع المجتمعات[١٨]».

ومع ذلك لا تقتصر جدلية الإمبراطورية والجَمْعية الصغيرة على العالم الإسلامي وحده. فالحركات الإحيائية **الهندوكية** تناضل بنفس الطريقة من أجل بناء «مجتمع-أمة» موحَّد، يسمو فوق استقلال الولايات الذي يمنحه نظام الاتحاد الكونفدرالي للجمهورية الهندية، بل وينبسط على مجموع العالم الهندي فيما وراء حدود الاتحاد الراهنة؛ هذا في الوقت الذي تجد فيه هذه الحركات توازنها بإعادة الحيوية إلى القرية. وتبدو تكوينات جديدة أخرى بأنها تسير في نفس الاتجاه: إذ يتضح بأن انهيار الدول الاشتراكية في **وسط وشرق أوروبا** قد أوجد نفس الدينامية التي تمزج انزلاقاً نحو مجموعات صغيرة الحجم من أجل تحقيق الهويات، مع تنشيط الانتماءات إلى مجموعات أكثر اتساعاً لكن يصعب تحديد نطاق لأراضيها. هكذا حين نكتشف في كل يوم تقريباً بأن شعوباً تطالب بالسيادة مكوِّنة بذلك لكيانات سياسية صغيرة للغاية «ميكروسكوبية» (جمهوريات أوسيِّتي الشمالية والجنوبية ونينيتْسِي، وبيورات، الخ.)، فإنها تَظْهر كقوَّة موازِنة لتجدُّد نشاط الوحدة التركية، والوحدة السلافية، والوحدة المجرية، بل والوحدة الجرمانية التي تجد صدى لهاحتى بين الألمان على ضفتي نهر الفولجا. إن المساحة السياسية الناشئة عن هذه الحالة تجعل عمل الدولة أكثر مشقَّة، بينما تشجِّع أولئك الذين يتزعمون الدولة على اتباع استراتيجيات إمبرطورية حينما يجدون بأنها تحقق لهم مصلحة سياسية ودبلوماسية.

وتنتمي **اليابان والصين** إلى نفس هذا المنهج المزدوج إلى حد كبير. إذ تتسم الأولى بتوكيد تكافلات جماعات صغيرة قوية لم تتأثر باستيراد فكرة المُواطَنَة، كما تتسم أيضاً بإعلاء شأن الشبكات اليابانية عبر-القومية التي تروي أكثر فأكثر الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المناطق الواقعة في شمال شرقي آسيا وفي جنوبها الشرقي. أما بالنسبة **للصين** فقد احتفظت عبر العصور ببناء إمبراطوري لم يتنازل بشيء -على عكس الآخرين- لمنهج الدولة-القومية إلا بشكل صوري للغاية. وقد انتفعت من المزدوج السياسي الذي يربط تكافل جماعات أسرية مع قوة السلطة الإمبراطورية

التي هيمنت دائماً على عالم الكبار. وتبين الدراسات الهامة التي أجراها علم الحضارة الصينية الحديث أن هذه المعطيات لا تزال سارية وتشترك في صنع أحداث الساعة الراهنة، وأنه من المفيد بخاصة أن نعطي أهمية أثناء دراستنا لسريان نفعية هذه التكافلات بين الجماعات الصغيرة التي لم تتضرر لا من بناء الدولة الحديثة ولا من بناء نظام شديد التعبوية. ويتضح بخاصة أنه في عنفوان عهد **ماو تسي تونج** ظلت السلطة قائمة في المصانع بفضل قوة شبكات الخصوصية وبسبب رسوخ علاقات الموالاة[١٩]. وفي الوقت نفسه انجرف نظام الدولة الصينية أكثر من أي وقت مضى نحو ديناميات إمبراطورية قلَّلت نسبياً من شأن حدوده كدولة إقليمية. فهو يرث أولاً مفهوماً عمره آلاف السنين يجعل من محيطه الخارجي حيِّزاً لشعوب «حائلة» لا تستمتع إلا بسيادة منقوصة وهشَّة. تضم هذه الشعوب **مُنغوليين وتُركمان وتبتيين وتايلانديين وبورميين** وبخاصة **الفيتناميين** الذين خاضوا -ولا زالوا يخوضون- هذه التَّجْرِبة منذ عهد قريب. فضلاً عن أن هذا التوجُّه الإمبراطوري يتنشَّط بفضل قوة الصينيين الشَّتَّات المتميِّزين بالحيوية وبالتكافل الثقافي القوي والذين يمنحون العالم الصيني مساحة سياسية تتجاوز بكثير مساحته الأرضية القانونية[٢٠]. يعيش حوالي ٣٠ مليون صيني خارج الصين وخاصة في جنوب شرقي آسيا: يعيشون في **سنغافورة** حيث يملكون السلطة، وفي **ماليزيا** حيث يكونون أقلية قوية. وتعتبر جماعة «التيوتشو» من الجماعات الصينية المهاجرة النشيطة بنوع خاص، وقد نشأت في شمال شرقي مقاطعة كانتون ويوجد منها خمسة ملايين نسمة في **تايلاندا** وحدها حيث يسيطرون على ثلاثة أخماس المجموعات الاقتصادية الأسرية الأكثر أهمية، ويوجد في **هونج كونج** مليون من بينهم **لي چياشن** رجل الأعمال الأكثر غنى في الجزيرة. وقد سعت الدولة الصينية على التناوب إلى دمجهم عن طريق اللجوء إلى مفهوم «قانون الدم» *jus sanguini* [مكان الأسلاف والأجداد]، ثم إلى رفضهم أثناء الثورة الثقافية، وأخيراً إلى التمايز عنهم بقصد المحافَظة على علاقاتها مع الدول المجاورة. ويظل أن الصينيين الشَّتَّات يغذُّون التدفقات المالية والتجارية التي يستفيد منها الاقتصاد الصيني (حوالي مليار دولار من العملات سنوياً)، ويقيمون «عالماً ثقافياً صينياً» يُنَشِّط انتماءاتهم بفضل شبكة ترابطية شديدة الكثافة تُنتِج السمات الأساسية للثقافة الصينية. وفي الإجمال تحافظ هذه الأشتات على شبكات اندماج تنجو

إلى حد كبير من عالم الدول، لكي تُحدِث -كما في العالمين الإسلامي والهندي- ديناميـة إمبراطورية أكثر تمرداً على المأسَّسة[٢١].

المساحات الاجتماعية الفارغة

ولا تتسبب جدلية الخصوصية والعمومية هذه في إضعاف الاختلال الناتج عن استيراد النماذج السياسية الغربية. إن الدولة المصابة بالضعف بسبب فعاليَّة تعبئة الهويَّات، تعاني من عجز خطير في المُواطَنَة المعزو على التعاقب إلى شرعية الدولة الهشَّة وكونْها أجنبية المنشأ، وضعف قدرتها السياسية. وينزع مجموع هذه المعطيات في العالم غير-الغربي إلى زيادة أهمية «المساحات الاجتماعية الفارغة»، بمعنى قطاعات المجتمع التي لا يصل المسرح السياسي الرسمي إلى تعبئتها ولا إلى السيطرة عليها والتي تنتشر في داخلها أشكال من السلطة البديلة تجتذب الانتماءات الفردية لصالحها. وينزع تكاثر هذه الفراغات أيضاً إلى دفع حدود الدولة الداخلية إلى التراجع، وإلى إزدياد قوة وتشابك شبكات الانتماء التي تدمج الأفراد.

وتشتمل هذه المساحات الاجتماعية الفارغة على المكانين الطاردين الرئيسيين، والشائعين في غالبية المجتمعات غير-الغربية وهما: المناطق الريفية، وضواحي المدن. وتظل الأولى خارج منهج الدولة إلى حد كبير: وحين يتغلغل المسرح السياسي الرسمي في الريف، فإنه يفعل ذلك عن طريق علاقات الموالاة أساساً وبعيدا عن أية قناة مؤسَّسية. وتحتل الثانية موقع الاحتكاك مع الدولة ومع نظام استيراد تدركه وتشعر به، ويؤثر فيها بقهره لها أو يستفزها بسبب تفاخره وزهوه. ويتناظر نفور الأولى السلبي ولامبالاتها مع الاحباط الفعَّال والمؤلم لدى الثانية. كذلك تقوم المناطق الريفية باحلال المحافظة على الروابط الشخصية ذات النمط الجَمْعي أو المتعلقة بالأعيان بل وتنشيطها محل العلاقات السياسية المؤسَّسية. في حين تقوم مناطق الضواحي بالعكس، أي بتفضيل تعبئة الهويات وبأن تعهد إلى منظمات ذات اتجاهات دينية أو مِسيانية، بل وإلى مجموعة من الشبكات شبه السياسية بمهمة اجتذاب انتماءاتها وإدارتها.

إن التعارض بين مجتمعات الحقول ومجتمعات المدن قوي بما فيه الكفاية وفي غير صالح الأولى، بحيث أنها لا تجد في الحداثة السياسية المستورَدة أية جاذبية ولا أي سبب

يدعوها للتآلف معها. وفي مقابل فرضية التهجين تتجابه فرضية الغَيْرية الكاملة التي تُسَمِّيها المؤلفات حديثة العهد «المجتمع الثنائي[٢٢]». ومع ذلك يستحق هذا الأمر التحديد: إذا كان من الصعب المجادلة بأن الحيِّز الريفي يمتلك في إفريقيا مثلما في جنوب آسيا وفي شرقها أو في الشرق الأوسط موارد اجتماعية كافية لكي ينشد التنظيم الذاتي، ويقاوم اجتذاب الدولة لفلاحيها، ولكي يواجهها بنظام سياسي خاص، فإنه في المقابل سيكون من السطحية والضلال إنكار وجود أي اتصال بين الحَيِّزين. ففي مواجهة الدولة يتخذ المجتمع الريفي موقف الخارجانية النفعية. إذ ترفض التعاونيات الزراعية في زيمبابوي بعناد وصاية المركز السياسي، من غير أن تمتنع لهذا عن الحصول على المساعدات المادية أو التقنية الواردة منه. وبالمثل نجد الفلاح بمنطقة كازامانس [بالسنغال] يتقن مقاومة إقامة إدارة محلية، من غير أن يهمل لهذا المنافع التي نجحت في ادخالها بواسطة الهياكل الاجتماعية التقليدية[٢٣]. ويمكن للفرد الذي يتصرف بمفرده أن يذهب إلى حد التماس علاقات موالاة لكي يوفِّق بين اشتراكه في مجتمع محلي مستقل وبين رغبته في الحصول على ميزة فردية. ومن ناحية الدولة فإنها لم تعترف بهزيمتها: إلى جانب الجسر الذي تمنحه لها الرِّعاية، فقد أمكنها أن تسعى، هنا وهناك، إلى تعويض قدراتها الضعيفة على التغلغل عن طريق محاولة إعادة تكوين النظام الاجتماعي المحلي. وكان النجاح متفاوتاً: إن الأمثلة التي توضح شَلَلْ السلطة السياسية في مواجهة المجتمع الريفي عديدة وذلك بدءاً من الثورة الزراعية شبه الفاشلة التي حاولها نهرو في الهند، إلى المثال الخاص بمشروع الملكيات التعاونية المشتركة للأرض الذي اختلقته حركة الزانو حين كانت تحارب إيان سميث [في روديسيا سابقاً]. إن مشروعات الإصلاح الزراعي التي تقررت بمبادرة من عواهل محافظين (مثل شاه إيران) أو تقدُّميين (مثل عبد الناصر) قد أظهرت شدة الآثار الضارة التي تحملها: لم تتمخض هذه الإصلاحات الزراعية عن مولد طبقة جديدة من الفلاحين التي كان يمكن التوقع بأنها ستكون سنداً جديداً للنظام، بل لم تفعل سوى زيادة عدم المبالاة والريبة لدى فاعلين اجتماعيين خاضعين لتغيرات يمنحها المركز السياسي، فضلاً عن استخدامه لوسائل مستعارة -كما في حالة إيران- من إسرائيل ومن الولايات المتحدة. هكذا تَظْهر هذه الإصلاحات باعتبارها مبادرات سياسية لم تتوصل إلى تحطيم سلبية سكان الريف تجاه الدولة، كما لم تتمكن من بناء توليفة بين

النظام المستورَد والمجتمع الريفي التقليدي.

وتقوم المساحات الاجتماعية بضواحي المدن المتجابهة بطريقة مباشرة مع مظاهر هذا الاستيراد باستبعاد نفسها من العلاقات السياسية المؤسَّسية، بل وتقوم خلاف ذلك بانتاج حركات اجتماعية نشطة وبإحداث حشود ماهوية الطابع. وتحصل التيارات الإحيائية من هذه الضواحي على جوهر قاعدتها الاجتماعية، حتى وإن كانت الانتخابات التشريعية التركية في خريف عام ١٩٩١ قد كشفت عن أن حزب الرفاهة المتَّسِم بالميول الإسلامية قد حصل أيضاً على نجاحات لاحقة في المناطق الريفية بوسط وشرقي الأناضول. ومع ذلك فإن التجمع الإحيائي في الحضر يتوجه نحو بُعد آخر للمنافاة وممارسة سياسية أخرى «للمساحات الاجتماعية الفارغة»: ففي مقابل ممارسة الانسحاب الجَمْعي في المناطق الريفية يتم في الحضر تبِّني شرعية–مضادة بنشاط وفاعلية. ويمكن لهذه الشرعية المضادة أن تتخذ شكلاً مسيانياً ومتعصِّباً بالإضافة إلى تعبيرها الإحيائي، كما يمكنها تحبيذ ازدهار الجماعات العرقية الطامحة إلى مصادرة جوهر عملية التسييس لصالحها. وفي جميع هذه النماذج من الحالات تجد المساحات الاجتماعية المعنية نفسها قد تجمعت على أساس صيغة من الشرعية تتناقض جذرياً مع نظام الدولة المستورَدة لكنها لا تنفتح على اندماج جزئي، ولا على انتاج برنامج منافِس، بل على مجرد تأكيد هوية بديلة. ولا يتم على المستوى السياسي ملء «المساحات الاجتماعية الفارغة»: إن التسييس الذي يستحوز عليها لا يحبِّذ توحيد هياكل السلطة، ولا تهجينها، ولا حتى بناء نوع من المدينة البديلة.

ومع ذلك ليس من حسن التبصر الاكتفاء بتحليل مجمَّد «للفراغات الاجتماعية» والتسليم باقتصارها على المجتمع الريفي وعلى مجتمع ضواحي المدن. سيكون ذلك بمثابة الارتباط بأسلوب تنموي لتناول الموضوع يمزج الاغتراب السياسي مع التخلف الاقتصادي ويجعل قطاعاً حديثاً تشاركياً مقابلاً لقطاع تقليدي ضعيف الاخلاص للمواطنة بطريقة تعسفية. والحال أن بناء دولة مستورَدَة يُحدِث فتوراً في الانتماءات حتى في داخل الطبقات المتوسطة الجديدة التي مع ذلك يرتبط تكوُّنها وازدهارها مباشرة بإدخال أدوار اجتماعية حديثة، بل وأيضاً بنمو القطاع العام ذاته. إن منهج الأبَوية–الجديدة يغذِّي نُخْبة من كبار الموظفين الحاصلين على مزايا مادية ورمزية عديدة،

والتي تطالب دائماً برفع مستوى استهلاكها، كما يغذّي في الوقت نفسه جيشاً يزداد قوة بلا انقطاع، وموظفين صغار يحصلون على مرتبات ضئيلة وتحدوهم آمال محبَطة بشأن صعودهم داخل مساحات الحداثة[٢٤]. وتقوم الدولة بتمييز الأولين إلى حد أنها تصنع منهم مستوردين نشطين لنماذج سياسية-إدارية غربية وذلك لقاء التخلي عن الآخرين [صغار الموظفين] الذين ينضمون إلى صغار المثقفين العاطلين والطلبة القلقين بشأن توظيفهم مستقبلاً في منازعة فعّالة وفي التعبئة الماهوية وبذلك يمكننا تفسير تخلل الحركات الإحيائية عبر الطبقات المماثل لذلك التخلل المميِّز للطوائف المسيانية أو للكنائس المستقلة في أمريكا اللاتينية وفي إفريقيا. وعلى هذا يتجه قطاع الحداثة نحو التفسُّخ لكي يُظهِر بدوره فراغات صغيرة.

المَهْرَب الشَعْبَوي

ولا يتشابه تآكل الدعم هذا الذي يصيب النماذج السياسية المستورَدة مع أية عملية زوال تأييد سياسي أخرى، إذ أنه يتبلور في صورة هوية ويؤدي إلى اختلاف عميق بين الحُكّام والمحكومين رافضاً للشرعية التي يستند إليها الأولون ومنتجاً لظروف تحرك إحيائي. ويسعى المحكومون من خلال الإحيائية إلى التقصي في تاريخهم الخاص أو في تمثل أسطوري ومسياني عن منابع شرعية بديلة. وفي هذا السياق لا يمتلك العواهل سوى خيارات استراتيجية محدودة هي: انقاذ سلطتهم بتدعيمها عن طريق تقوية علاقات الموالاة، وتهيئة وإعداد صيغتهم الخاصة لاكتساب الشرعية عن طريق الاغتراف قليلاً من قاموس له معنى لدى المحكومين.

ويبدو الخيار الأول بأنه محفوف بالمخاطر أكثر فأكثر: إن النمو الحضري يجعل علاقة الموالاة هشّة وقليلة الفعاليّة، في حين أن هدم مجتمع الأعيان يستَبْدِل علاقة موالاة قائمة على المودّة بعلاقة أخرى باردة وضعيفة النَفْعية. أما الخيار الثاني فإنه لا يحقق سوى تحسناً قليلاً: إذ يبين المثال المغربي والأردني بوضوح -وكذلك مثال إيران فيما مضى- أن تسريب الاستناد إلى المأثور في داخل سياسة تحديثية لا يكفي لعرقلة ردود الفعل الماهوية التي يثيرها مشروع استيراد نماذج سياسية غربية. وعلى نفس المنوال تشير أمثلة أمريكا اللاتينية إلى أن إدخال قواعد الديموقراطية التمثيلية وتبنّي نظام

المنافَسة السياسية عاجزان عن إشراك حقيقي لطبقة متوسطة فاقدة الاتجاه سياسياً ولطبقة عاملة شديدة الضعف تنظيمياً. إن هاتين الطبقتين تعيشان آثار نفس الاغتراب السياسي الذي يفصلهماعن طبقة حاكمة لا يربطهما بها التذكير بانشقاقات اجتماعية قديمة، ولا حتى نفس الرؤية الرمزية للديموقراطية، ولا التشارك في ابتكار حداثة خاصة. وقد تم تأويل هذه الدروب المسدودة في أحد الأوقات بأنها مرحلية، وبأنه ينبغي لها الاختفاء كلما تمت مأسسة النظام الديموقراطي. لكنها لم تبتغِ سوى إجبار حكام أمريكا اللاتينية على اختيار استراتيچيات شعبوية بصفة مؤقتة، تلك الاستراتيچيات التي ينبغي الاستغناء عنها في النهاية.

ومع ذلك فإن هذه الاستراتيچيات تنتشر بدلاً من أن تختفي. فقد اعتمدتها **أمريكا اللاتينية** كوسيلة دائمة لتنظيم العلاقات بين الحكام والمحكومين كما يدلنا على ذلك عودة البيرونية إلى الأرجنتين، وانتخاب **الان جارْسيا** ثم **البرتو فوچيموري** في بيرو وكذلك تعميم الطريقة الشَّعْبَوية في تنظيم وتنسيق غالبية الحملات الانتخابية. وبالتوازي تؤَمِّن نظم سياسية عديدة في إفريقيا وآسيا تعميقاً حقيقياً للاستراتيچية الشعبوية : فهنا تبدو ظواهر الاغتراب الثقافي أكثر بروزاً عنها في أمريكا اللاتينية حيث لا يعتبرون المرجع الغربي خارجياً إلا بصفة جزئية. إن التعثر الذي يُثْقِل على قدرات تعبئة الفئات الاجتماعية المقهورة أو المحبَطة يزداد تدعيماً بسبب رفض الماهوية أساساً لكل استيراد لنماذج واردة من ثقافات أخرى. هكذا تصبح الشعبوية تِقنية حكم شبه محتومة تتيح للعاهل الاندماج من جديد في نسيج شعبي كان قد انفصل عنه بسبب دوره كمستوردٍ للدولة.

وقد ارتسم هذا الملاذ لدى **عبد الناصر** و**سانْكارا** [حاكم بوركينا فاسُو السابق] ولدى **آل بوتو** [ذو الفقار وبناظير] و **صدَّام حسين**. وفيما بعد بدأ يتسع في شرقي أوروبا وفي وسطها كلما تفسَّخ النظام السوڤييتي. وتم إدخال تعديل على هذه الشعبوية بالنسبة **للبيرونية** أو **الجيتولية** [نسبة إلى جيتوليو ڤارجاس السياسي البرازيلي ١٨٨٣- ١٩٥٤] لكن لم يتم قلب أوضاعها كلية. إذ ظلت بلا تغيير جوهري بإبرازها لهيكل نظام يحاول فيه الحكام تسيير حكمهم «عن طريق إعلاء شأن الرجوع إلى عامة الشعب[٢٥]». ولم يتم حقيقة تغيير خاصيتها الأدواتية: فهي ترفع من قيمة المساواة،

ومن قيمة الإطار القومي، وتردد بقوة الموضوعات الصادرة عن الخطاب الشعبي، وتعالج الخاصيات الثقافية التقليدية بمهارة بقصد ربط الجماهير بالزعيم، وإدراج القطاعات الشعبية في محور سياسي وحيد ينكر حقيقة الصراعات، ويعارض بقدر الإمكان عمليات التعبئة الماهوية. وبعبارة أخرى تفرض الشعبوية نفسها أكثر فأكثر باعتبارها استراتيجية تعويضية: ففي مواجهة كراهية الشعب للدولة وضعف شرعيتها، تسعى الشعْبَوية إلى تزويد خطاب العاهل وممارسته بحد أدنى من القدرة على الاجتذاب وعلى التعبئة.

لقد تكوَّنت الصيغة المؤسِّسة للشعبوية الكلاسيكية من إثارة الحِمية الوطنية، وشجْب الهيمَنة والتكتلات. فقد عثر عبد الناصر في توجيه الاتهامات للاستعمار على الحُجَج التي تغذِّي دوره كخطيب شعبي. واغترفت انديرا غاندي من استنكارها للنموذجين الروسي والأمريكي معاً ومن ادانتها لأطماعهما العناصر الأكثر فصاحة في خطابها الشعبي. وأمكن لهذه التوجُّهات أن تكون ذات معنى لربطها بخاصة بين الهيمنة الخارجية والركود الداخلي، ذلك الربط الذي أتاح أيضاً لزعماء الجيل الأول من الشعبويين هامشاً للمناورة المنطقية: وأمكن لكبار مستوردي نموذج الدولة الغربي أن يكونوا أيضاً الناقدين الأكثر حدَّة للسيطرة الغربية. وفي النهاية تكشَّف بأنه لتلاقي هذين الدورين تحت العلم الشَّعْبَوي نفعية كبيرة للجميع.

ومنذ الثمانينيات أظهرت التجربة ضرورة إعادة تكييف هذه الصيغة. لقد أصبحت الممارسة محفوفة بالمخاطر أكثر، وحتى متناقضة. فقد أتاح ازدهار التعبئة الماهوية الاستيلاء على أغلبية الحجج الشعبوية. وتحولت هذه الحُجَج من أساليب للحكم إلى ناقلات مؤتمَنة للحركات الإحيائية والمِسيانية مما يخلق ظروف مزايدة محفوفة بالمخاطر. إن إعادة اكتشاف الهوية يتوافق تماماً مع انبعاث تقاليد شعبوية أدبية قديمة كما يحدث بخاصة في أوروبا الشرقية، ودينية -في كل مكان تقريباً- بل اجتماعية وسياسية أيضاً. وفي الوقت نفسه يتمخض فشل نموذج الدولة المستوردَة المتزايد عن إزدياد خطورة استخدام الحكام للشعبوية: إذ يضطر هؤلاء الحكام إلى أن يأخذوا على عاتقهم الاحباطات المتولدة عن سير عمل الدولة لكي يظلوا منطقيين مع هذا النموذج، كما يجب على العاهل أن يخاطر بتنسيق الانتقادات الموجهة إلى جهازه الحاكم لكي يكتسب شرعية

أفضل. وأخيراً يوجد ظرف آخر يزيد من خطورة الحالة، إذ يجب منذ الآن فصاعداً التخفيف من إثارة الحمية القومية وحقوق الشعب بسبب مراعاة سياسات الإصلاح المطلوبة من صندوق النقد والبنك الدوليين. ويجب أيضاً أن تصبح مبادىء مراعاة المستهلكين والمساواة بين البشر منسجمة مع الاهتمام بدقة الميزانية؛ ويجب وضع موضوع الاستقلال ذاته تحت المراقبة حتى لا يحدث تعارض مع السعي النفعي للحصول على المساعدة الأجنبية.

والحالة هذه يتكشف المهْرَب الشّعْبَوي بأنه بالتأكيد أقل فاعلية ومع ذلك لا غنى عنه أكثر من أي وقت مضى. وتبرز الشعبوية-الجديدة التي تبدو بأنها تستغل تناقضاتها الخاصة لتفترف منها جوهر وسائل نجاحها. وتشير الحياة السياسية في أمريكا اللاتينية إلى أن الشعبوية-الجديدة تلوذ أساساً بالمواقع الانتخابية كما لو كانت لكي تسمح للمرشح بأن يُرَسْمِل ائتماناً سيقوم بانفاقه فيما بعد. لقد وجَّه **كارلوس منِعم** في الأرجنتين و**البرتو فوچيموري** في پيرو حملتيهما الانتخابية نحو الموضوعات الشعبوية حيث تبارى الدفاع عن المحرومين والمراجع الماهوية مع إثارة الرموز الپيرونية لدى الأول واللجوء إلى الرؤى المسيانية لدى الثاني. وبعد وصولهما إلى الحكم استثمر كلاهما بشدة في الليبرالية الاقتصادية الأكثر نقاءً: ففي مارس ١٩٩١ طرح **دومينجو كاقالو** خطة «دولرة الاقتصاد الأرجنتيني» ودبَّر حركة خَصْخَصَة واسعة النطاق في حين كان رئيس پيرو قد دبَّر يوم ٨ أغسطس ١٩٩٠ «صدمة فوچوية» استلهمت نفس المبادىء. وفي الحالتين تم انقاذ المعادلة الشعبوية بطريقة خطرة، إذ قام فوچيموري بالتشهير الصاخب أثناء ملاحقته لفساد سلفه **الان جارسيا** وثلاثة آلاف من معاونيه، في حين صمم **كارلوس منِعم** على اعلان «الحرب ضد الفساد» عندما تبين تورط العديد من المقربين إليه في التجارة غير المشروعة وفي استغلال النفوذ. وتصبح المناورة غير مأمونة : فالكفالة الشعبوية لا تستمر إلا باتهام النظام الأبوي-الجديد: وبعبارة أخرى لا يمكن تعبئة هذه الصيغة إلا بنقضها لبعض نتائج النظام الذي يُفترض بأنها تُكسبه الشرعية. كما أنها في الأمد القصير تساعد العاهل على حساب بطانته والمحيطين به، وعلى أن تُفكِّك أيضاً جزءاً من علاقات السلطة التي يتغذى عليها[٢٦].

وتصبح الشّعْبَوية منذ ذلك الوقت صيغة يمتزج فيها الغموض مع الآمال النهائية

التعبئة. وتتحول من خطاب بسيط ومترابط إلى بلاغة لفظية تتذبذب بين خطاب زخرفي مألوف وهروب حقيقي للأمام. وتسعى الشعبوية بصفة عامة نحو التوفيق بين إجراءات اقتصادية مكروهة شعبياً أو لتحرير الاقتصاد وبين التلاعب برموز إجماعية تخص عامة الشعب ومحرومة من أي تأثير حقيقي على صناعة السياسات العامة: ففي أعقاب الشعبوية السياسية الخاصة ببورقيبة وبومدين والشاذلي -خلال السنوات الأولى من رئاسته-، تشكّلت في تونس وفي الجزائر شعبوية كلامية لتنظيم اللجوء إلى سياسات الإصلاح الهيكلي وخصخصة المشروعات والائتمان ورفع أسعار المواد الغذائية الأساسية. وكذلك يفرض التضامن نفسه في أماكن عديدة متنوِّعة باعتباره الكَساء الرسمي للإخفاقات الاقتصادية التي تصيب مصداقية الدولة مباشرة. هكذا طرحت **كورازون أكينو** [رئيسة الفليبين ١٩٨٦-١٩٩٢] في يونيو ١٩٩٠ في سياق اجتماعي اقتصادي غير مؤاتٍ حركتها المسماة «كابسِج» التي تعني حرفياً «متآبطون» لكي تواجه احتشاد المنازَعة بالتعاضد بين الطبقات[٢٧]. أو ما حدث أيضاً عند تغيير الاتجاه الاقتصادي الذي تقرر في **بوركينا فاسو** في نهاية ١٩٨٥ بقصد تحرير الاستثمارات وتقليص الإعانات الاجتماعية: فقد أعقبت خطاب ثوري مصطبغ بالصراع بين الطبقات فصاحة كلامية لتهذيب الأخلاق ولإخفاء التضادات الاجتماعية[٢٨]. ومع ذلك لا يجب إهمال هذه الشعبوية الزخرفية: فهي تمثل الفرصة الأخيرة لإضفاء الشرعية على حكومات لا تستطيع الاعتماد على تشارك في المعاني يمكنه اجتذاب القطاعات الشعبية إليها، ولا على إنجازات دولة تعاني من تناقص قدراتها النفعية، ولا على المفعول التَعْبَوي لتنفيذ برنامج يتعرقل بشدة بسبب قسوة التبعية أو انتكاس الإيديولوچيات الكبيرة المستورَدة من الغرب. وتظل إثارة حماس الشعب العربي أو الهندي أو الشعب الإفريقي هي في الواقع القوة الموجِّهة الأخيرة للتعبئة وذلك حينما تفقد أنواع الاشتراكية والقومية الخاصة بالعالم الثالث قدراتها الجاذبة، كما أن الجدل الوحيد الذي يبرز فوق أنقاضها يجابه تجدد الهويات مع إيديولوچية الحداثة المستورَدة. وتصبح الحلْية الشعبوية ساتراً يحجب هذا الانفلاق المزيل للشرعية، وفي نفس الوقت مصدراً وحيداً لانتاج الرموز التي تنَسِّق كلام الرئيس، وصورته، وأبويته، وشرعيته القومية، وصفته كمحامٍ عن المحرومين. وعلى هذا النحو أدرك **حبيب بورقيبة** وفهم فتن الجوع التي اندلعت في تونس في يناير ١٩٨٤ والتي سخرت

علناً من مْزالي رئيس الوزراء.

وتظل هذه الشّعْبَوية الزخرفية مكبوحة في كل مكان بحيث أنها لا تستطيع إطلاقاً التأثير في صرامة السياسات العامة ولا في توجيه السياسات الخارجية: وتقيم هذه الواقعية الجديدة -وفقاً لما يذكره جي هيرميه Guy Hermet[٢٩]- الزعيم الشعبوي ذاته باعتباره «محطِّم الأوهام». وتعتبر هذه الوظيفة محفوفة بالمخاطر طالما أنها تحرم الممارسة السياسية التي تحثُّ عليها من جوهر المنافع التي كانت فيما مضى تحملها. ويدفع انتهاك هذه السياسة بالعاهل إلى الهروب إلى الأمام: يتخلى العاهل عن مشروع توفيق خطابه الشعبي مع سياسة للتقشف لرغبته في إخلاء خطابه من الإكراه. وحينئذ تقوم إثارة القيم الوطنية، والدعوة إلى المساواة، والاستناد إلى الشعب وإلى المحرومين، بادراج جوهر ممارسته الشعبوية في داخل النظام الدولي. ويُمَحْوِر الزعيم استراتيجيته التَعْبَوية حول إدانة نظام الهيمنة العالمي الذي ينفيه ويُبْعِده عن الأمم وذلك على غرار **القذّافي** أو **صدّام حسين**: ويصبح الوصول إلى أقصى التطرف أكثر حدّة لأن هذه الشعبوية الجديدة الخالصة والمتشدِّدَة لم تعد تتدرج -مثلما كانت في وقت باندونج وعدم الانحياز- في نظام دولي ثنائي الأقطاب ومتنافِس. إذ كانت الشعبوية الدپلوماسية تستند وقتذاك إلى مشروعية رفضها للاختيار وإلى استراتيجية ترابطية تبتغي تقديم مقترحات مضادة. أما هذه الشعبوية الراديكالية فإنها تنشأ بوضوح شديد من طريقة إدارة داخلية لردود الأفعال وللصدمات المضادة للتَبَعية لكي تفرض نفسها كعلاج بالصدمات يجازف باتخاذ السمة الدولية.

نصيب الابتداع

إن التعبئة الماهوية، والتيارات الخصوصية، والقصور في المواطنة، وتكاثر المساحات الاجتماعية الفارغة، مثلها مثل الاستعراض الشّعْبَوي تماماً ليست منتجة للفوضى والاختلال فحسب. يمكننا بالأحرى التصوُّر بأنها توَضّح «انحراف» الممارسات الاستيرادية نحو مناهج متزايدة التناقض: فهنالك حيث يؤكِّد المنتَج المستورَد ذاته بأنه كوني، نجده يقوم بتنشيط الخصوصيات أكثر فأكثر؛ وهنالك حيث ينشد بناء نظام سياسي احتكاري، نجده يزيد من تشتُّت المساحات الاجتماعية؛ وهنالك حيث يبتغي أن

يكون عقلانياً-قانونياً، فإنه يحبِّذ إدارة المدينة بأسلوب الأبوية-الجديدة. وعلى هذا لا يكون للفوضى معنى إلا بالنسبة للنموذج المبتَغَى وللتوليفات المرجوَّة. ولكن هل تسمح بظهور مواقع للابتداع، وبروز أماكن يكون فيها فشل الدولة واضحاً بدرجة كافية لكي يتولد نظام سياسي جديد كنقطة انطلاق نحو مغامرة أخرى؟ يمكننا بصفة افتراضية التمسك بإثنين من هذه الأماكن كائنين في فجوات الدولة العاجزة وهما: **المجتمع المحلِّي، والشبكات الاجتماعية غير السياسية.**

كان **للمجتمع المحلِّي** على الدوام حُظْوة لدى الإحيائيين. وتجعل الحركات الهندوكية من اللامركزية ومن العودة إلى القرية عنصراً رئيسياً من بين مسلَّماتها. إن تقريظ «*البانشياتي-راج*» -نظام حكم يسند إدارة القرية إلى مجلس يضم خمسة من كبار السن- يربط برنامج حركة الراشتُريا بتقليد قديم كان المهاتما غاندي ذاته قد تناوب استخدامه كما لو كان لإحداث توازن في تغريب النظام السياسي الهندي. ونعثر على هذا الإعلاء من شأن القرية في كل مكان يتم فيه شجب الدولة الغربية[٣٠]. ومن الأمور الكاشفة أن الفكر الشعبوي جعل من هذا الموضوع خلال القرن التاسع عشر، حُجّة رئيسية لمنازعة الدول الجديدة التي تكونت في البلقان عَقِب تمزُّق السلطة العثمانية: فقد انتقد اليوناني **إيون دراجوميس** Ion Dragoumis الدولة البيروقراطية الجديدة ودعا إلى إقامة نظام سياسي إداري مؤسَّس على الجماعة المحلية. وقام الصرب المحبين للسلافيين [الصقالبة] بجعل المؤسَّسات السلافية «الطبيعية» مقابلاً للنفوذ الغربي. وندد الكتاب الشعبويون البُلغار بفساد البيروقراطية وعزوه إلى تدهور الحياة في القرية؛ كما أن الشاعر الروماني إمينسكو وضع الأمَّة الحقيقية في المجتمع الفلاحي في حين أن زميله **قُنسطَنطين ستيري** Constantin Stere ميَّز المجتمع الصناعي الغربي عن رومانيا التي يجب عليها الاحتفاظ بقاعدة لا مركزية وزراعية محض لكي تحمي شخصيتها الخاصة[٣١].

ويعبِّر هذا النمط من المحلية، المتَّسِم بالرفض وبالرومانسية معاً عن نفسه من خلال نقد القذَّافي للمجتمع الحضري ودعوته إلى الحياة البدوية، بقدر ما يتضح أيضاً عبر تزويق المجتمع الريفي الذي تصنعه الحركات التي تعبِّيء ضد الدولة في أمريكا اللاتينية باسم المِسيانية أو الثورة. ولا يستطيع هذا التقريظ للمجتمع المحلي إخفاء غموض

برنامجه خلف هذا التنوع. فمن الوهلة الأولى تتغلب خاصيته الحالمة على قدرته الابتكارية بوضوح. فضلاً عن أن التقدم الذي يحققه الفاعلون الرافضون في داخل النسيج الحضري يخفف كثيراً من الاستناد إلى المجتمع الريفي لكي يفضلون عليه أكثر فأكثر مفهوماً جمعياً بالعودة إلى الحياة المَحلِّية: إن الحركات الهندوكية والحركات الإسلامية تماماً مثل الطوائف المسيانية تحتفي، من خلال مجهوداتها للتعبئة وأنشطتها اليومية، بالتكافل بين الجماعات الصغيرة، وبالتعاضد بين الحارات والأحياء كما تحتفي بفضائل الاستقلال الذاتي.

هكذا يتم الانزلاق من محلية تُعْلِي من شأن العودة إلى الأرض إلى صيغة سياسية أكثر، ترفع من قيمة مبدأ الاستقلال المحلي للفاعلين الاجتماعيين. وتجد مسلَّمتا المركزية واحتكار العنف الجسدي الشرعي أنفسهما مستهدفتين للإدانة من جانب رافضي الدولة المستورَدة أكثر من إدانة المجتمع الصناعي في ذاته والحداثة في ذاتها، إذ يتضائل الهجوم عليهما شيئاً فشيئاً. وتكون الحُجّة مترابطة للغاية على المستوى الاستراتيجي حيث أنها ترتكز على ثلاث ملاحظات : الأولى أن الدولة المستورَدة قد تكونت -على عكس الدولة الغربية- من أعلى أساساً، ومن خارج أية مساومة مع المجتمع الطرفي. ثم يعود فشل الدولة المستورَدة إلى حد كبير إلى صعوبة تغلغلها في المجتمع المحلي وتغلبها على المقاومات الجمعية التي تعارضها. والملاحظة الأخيرة هي أن التعبئة التنازعية تكون أكثر فاعلية خاصة أنها تتغذى بدورها على توكيد تطلعات الأفراد للاندماج في جماعات صغيرة. إن العديد من العناصر تجعل من الاستناد إلى المحلية أساساً لاستراتيجية سياسية مأمونة بوجه خاص.

ومع ذلك ليست قيمة هذا الاستناد ذرائعية فحسب، ويمكن أن تتكشّف بأنها حاملة للابتداع. فالدولة المستورَدة لم تُخضِع المساحات الطرفية إلا صورياً. وقد اضطرت الإدارة الاستعمارية ذاتها لا إلى احترام استقلاليتها فحسب، لكنها استطاعت في غالبية الاوقات الاستناد إليها، أوعلى الأقل التآلف معها. ولم تَقُم النظم السياسية السابقة للحداثة بإنهاء وجودها في أي مكان ، مثلما فعلت الدولة الغربية بعنف وصرامة منذ عصر النهضة. كانت الإمبراطورية العثمانية تعترف للأعيان وحتى لولاتها الخاصين باستقلالية لم يستمتع بها المأمير ومديرو المديريات والنظّار إطلاقاً. وحدث الشيء نفسه في

الإمبراطورية الفارسية والصَفَوية والقَچارية، وفي الهند في زمن الراچات، وحتى في الإمبراطورية الصينية حيث كان كبار الموظفين والنُبلاء يتقاسمون *الإدارة الفعلية للمجتمع المحلي*. وفي *العالم العربي* تكوَّنت النظم السياسية التقليدية انطلاقاً من تركيبة متشابكة تضم سلطة مركزية ذات مؤسَّسات إلى حد ما ومجموعة من القبائل والطوائف المستقلة ذاتياً[٣٢]. ولم يكن التعايش بين نظام قَبَلي مجزَّأ وبين مؤسَّسة السَلْطنة أمراً نادراً، وهو الأمر الذي يوضِّحه المثال الكُردي الذي ظل حتى نهاية القرن التاسع عشر يجمع في انسجام بين الاحترام الشديد لاستقلال الجماعات المجزأة وبين شرعية سلطة العاهل التي لم تكن موضع شجب إطلاقاً.

إن جميع هذه القوى الكامنة لم يتم في أي وقت انقاصها بحق: فحين ألغت الإمبراطورية العثمانية سلطة الأمراء الأكراد لكي تُكْمِل بناءها كدولة مركزية حديثة أخذ الشيوخ الذين كانوا على رأس الجمعيات الدينية مواقعهم بسهولة، وبذلك أداموا هياكل الاستقلال الذاتي المحلي بعيداً عن هدمها المؤسَّسي[٣٣]. وعلى نفس المنوال إن فشل ادماج الدولة-*القومية* في إفريقيا *الواقعة* جنوبي *الصحراء* يعيد في *الوقت الراهن* من جديد دور أعيان القرى لكي يجعل منهم على الأقل وكلاء لا غنى عنهم لتنشيط السياسات العامة، بل وحتى في أكثر الأحيان أصحاب سلطة سياسية مستقلة بحق. وكذلك تكشف منازعات سياسية عديدة للغاية -داخلية أو خارجية- ومن بين الأكثر عنفاً، عن الآثار المفجعة لمشروعات سياسية تقوم على نفي استقلال *المحليات*. وتسري هذه *الملاحظة* على غالبية الحروب المدنية الإفريقية. فمن خلف الحرب المدنية التي تمزِّق الصومال ترتسم شخصية عشائر الشمال والجنوب الجامحة، إذ تتجسد كل عشيرة منها في حزب سياسي مختلف وتلعب دوراً خاصاً بقصد محافظتها على استقلاليتها. هكذا نجد عشيرة ***الهَوايا*** التي تُشكِّل قاعدة حزب **مؤتمر الصومال الموحَّد** تقوم بعد سقوط **سياد برِّي** (المنتمي هو نفسه إلى عشيرة **المِرِهان**) بتأكيد ذاتها عن طريق دفاعها على المسرح السياسي الرسمي عن فكرة مؤتمر وطني، في حين تقوم عشيرة **ماچِرتينا** المحتشدة في **جبهة الخلاص الديموقراطي** وعشيرة **الأوجودين** المنضمة إلى **الحركة الوطنية الصومالية** باتخاذ موقف مناقض[٣٤]...

ويظهر من خلال هذه الأمثلة حقيقة وجود تَشَعُّب يُفَرِّق الدولة الأوروبية عن الدولة

المستوردَة: فقد تم بناء الأولى على حساب إضعاف منابع المجتمع المحلي في حين تكونت الثانية خارج المجتمع المحلي. وقد أوضح التاريخ الغربي الفارق بين بلدان مثل إنجلترا لم ينهزم فيها المجتمع المحلي إلا قليلاً وحيث ظل بناء الدولة فيها لهذا ضعيفاً، وبين بلدان أخرى كانت أزمة سلطة السادة الاقطاعيين الطرَفية فيهاعلى العكس حادة لدرجة كافية سمحت بإعادة بسط النظام السياسي. وفي هذه الحالة الأخيرة لم تتوان الدولة عن أن تتغذّى على المقاومات الطرفية بأن ترد عليها -في معركة غير متساوية- بانتاج مؤسّسات جديدة أثرتها وخلقت في المجتمع المحلي حالات تبعية وطلبات للحماية. وهذه المناورة غير قابلة للتصدير لأن توازن القوى ليس بأي حال هو ذاته. وفي هذه الحالة تكون الضغوط القادمة من الأطراف مُحَمَّلة بإعادة توزيع ضخم للاختصاصات وباحتمالات الابتداع.

لكن العائق مزدوج. إذ أن هذه الضغوط القابلة للاندماج بسهولة في عمليات الاحتجاج تتأقلم جيداً مع الموهبة المِنْبَرية التي تبعدها عن منهج الابتداع. وحيث أنه يتم اجتذابها من جانب الجمعيات الدينية في تركيا أو في السنِغال، والحركات المِسيانية في أمريكا الأنديزية، أو بواسطة هياكل الأعيان في إفريقيا السوداء، فإنها تتجمد في حالة سلبية. إن الرؤى المحلية التي تُستخدَم أحياناً في تمجيد «العصر الذهبي» القديم، وفي تقريظ أسطورة «البدائي الصالح»، تغترف أكثر من اللازم من المأثور بحيث لا تكون محمَّلة تلقائياً بالابتداع. ومع ذلك يقوم المجتمع المَحَلّي في كل مكان تقريباً باكتناز مَوْرِدَيْن هامين. إذ يؤدي فشل الدولة وسياسات التنمية في القمة إلى التخلي عن مبادرات عديدة للمساحات الاجتماعية المحلية من أجل تنشيط سياسات زراعية أو صحية، وإقامة فروع لمنظمات غير حكومية، وإنشاء تعاونيات أو شبكات إدخار. بالإضافة إلى أنه في مواجهة الجمود المؤسّسي الخاص بالدولة المستوردَة يمكن للمجتمع المحلي الانتفاع من مرونته لتحديد طرق جديدة للمشاركة السياسية للأفراد: إن السعي المحموم إلى ديموقراطية محلية قبل أن تكون قومية ترتكز على انتماء المحكومين انتماءاً حقيقياً، بدلاً من هوية مواطنة جبرية أو متكلفة، يمثل فكرة رئيسية تستحوذ على المثقفين الإفريقيين والشرق أوسطيين والأمريكيين اللاتينيين. وكذلك يبدو أن حل التوترات المتعلقة بالهوية التي لا تجد -في أغلب الأحيان- أرضاً تدل عليها يمتزج إلى حد كبير مع إعادة تنظيم استقلال المحليات: هذا هو على أي حال الاقتراح الذي يطرحه في أكثر الأحيان

المثقفون والزعماء الأكراد الذين يتمنون بذلك التوفيق بين الحاجة لتأكيد الهوية والصعوبات التي يثيرها بناء دولة كُردية مستقلة وذات سيادة.

ويمكن اعتبار ازدهار **الشبكات الترابطية** كناقل أيضاً *للابتداع*[٣٥]. من *المحتم* أن ضعف فعاليَّة الدولة المستورَدة يؤدي إلى تكوين أو تنشيط التكافلات الاجتماعية التي تفلت من الوصاية السياسية. وقد تأكدت هذه الظاهرة في البداية في فَجْوات الدولة ذاتها في داخل الأماكن التي لم تستطع الوصول إليها أو السيطرة عليها تماماً: ذلك مثل شبكات الجوامع في إيران، *والعلماء* في إندونيسيا، *والجمعيات الدينية* في المغرب والسنغال وفي السودان أو تركيا. وبالمثل الكنائس والحركات المسيحية في كينيا أو بوروندي بل وأيضاً في الفليپين؛ والأديرة والشبكات الترابطية البوذية في بورما أو في ڤيتنام. ومن جهة أخرى لا يحتكر الديني استثمار الفجوات هذا: إن *الاستقلالية التي* يتمتع بها القطاع الريفي في عدد من المجتمعات النامية يضفي على جمعيات المزارعين قدرة شديدة لتنظيم المخالطة الاجتماعية في البيئة الزراعية. ويحدث هذا مثلاً في كينيا بل أكثر منه في زيمبابوي أيضاً، حيث نجحت الجمعيات التي من هذا النمط في تحدِّي السياسة الزراعية التي وضعتها الدولة، وفي أن تضع بطريقة مستقلة *أسساً للتعاون* المباشر بين السود والبيض.

وعلى هذا المستوى ينزع منهج السلْطَوية والأبَوية–الجديدة ذاته إلى قلب اتجاهه. ويجد الفاعلون الاجتماعيون أنفسهم في الواقع يواجهون خياراً يمكن أن يصل إلى تحطيم هذه الدائرة المغلَقة التي يمكن أن تزعزع *استقرار الدولة*. ففي ظل مثل *هذا المنهج* يمر الحصول على السلطة وعلى الثروة في الواقع عبر استراتيجية تعاون مع النظام السياسي–الإداري: إن التمايز عن الدولة وخلق مجتمع مدني يمثِّلان أهدافاً غالية التكلفة وغير مثمرة ما دامت الدولة تسيطر على المنافذ الرئيسية للثروة. وفي ظل *هذه الامكانيات* تكون فرص ظهور بورجوازية *اقتصادية* مستقلة ضعيفة، في حين يبدو ظهور بورجوازية الدولة بأنه يتوافق مع المنافع التي يمكن أن يتصورها عقلانياً كل فرد من أفراد هذه البورجوازية. والحال أن مثل هذا التقدير ليس عاماً، وقد يبدو بأنه قابل للمناقشة والمنازَعة أكثر فأكثر. فقد شهدنا من قبل بأنه لم يشمل إطلاقاً «*الفاعلين في الفَجْوات*» الذين –على غِرار المنظمات الدينية أو القروية– يجدون مصلحتهم الكاملة في تطبيق

استراتيجية تمايز يمكنهم اكتناز منافعها المتنامية فيما بعد. ومن ناحية أخرى تجازف هذه الاستراتيجية بتناقص استمالتها للفاعلين الاجتماعيين القادرين على بناء استقلالهم الخاص انطلاقاً من تكديس مواردهم الخاصة التي يحصلون عليها من قدرتهم *المِنْبَرية*، أو من اندراجهم في الشبكات الدولية، أو في أغلب الأحوال من الاثنين معاً. وهذا هو الشأن بالنسبة لروابط الصحفيين والقانونيين في العديد من الدول الإفريقية السوداء الناطقة بالإنجليزية، وبالنسبة للعمل الذي تقوم به رابطة المحامين في نيجيريا *للاعتراض* على تقديم السياسيين المتهمين بالفساد *إلى السلطات القضائية العسكرية*[٣٦]. *وهذا* هو أيضاً شأن الدور *الذي* اضطلع به اتحاد الكُتَّاب في الصراع ضد نظام الشاه خلال السنوات السابقة للثورة الإسلامية، أو أيضا المنظمات الطلابية في مصر والمغرب، بل والنقابات مثل نقابة عمال المناجم في زامبيا. وأخيراً تؤدي *النتائج المُخَيِّبة التي تكابدها الدولة المستورَدة إلى* دفعها أكثر فأكثر نحو التخلي عن التزاماتها وإلى تفسُّخ القطاع العام، مما يحرر مناطق جديدة للمخالطة الاجتماعية. وفيما وراء نتائج هذه العملية من الناحية الاقتصادية تظهر لها نتائج اجتماعية-سياسية في أماكن شديدة التباين مثل المغرب وشبه القارة الهندية حيث تؤدِّي *إلى* هدم البيروقراطية، وإلى عدم جدوى *الالتفاف* حول الدولة والحصول على تواطؤ موظفيها: وعلى هذا فإن استراتيجية الأبوية-الجديدة الخاصة بانصهار الفاعلين الاجتماعيين مع الحَيِّز السياسي تجد نفسها موضع اتهام إلى حد أنها تُحْدِث اتجاهات لتجنبها وللاحتراز منها يمكن أن تنفتح على تكوين مجتمعات مدنية. ولا جدال بأن *الخَصْخَصَة*، ومنح المشروعات *استقلاليتها*، وتنشيط أسواق المال مثل سوق الدار البيضاء تسير في هذا الاتجاه.

ومع ذلك فإن تضافر جميع هذه المعطيات لا ينفتح بوضوح على تشكيل مجتمع مدني. وتظل شبكات التكافل الأفقية انتقائية ولا تعني سوى عدد محدود من الفاعلين الاجتماعيين في حين يجد آخرون مصلحتهم في دوام التكافلات بين الجماعات الصغيرة. وأكثر من ذلك أيضاً فإن ازدهار التعبئة الماهوية التي رأينا أنها تفرض نفسها عادة باعتبارها امتداداً لتصرفات النفور تجاه الدولة يمثل عقبة واضحة والأرجح بأنها مستديمة أمام إقامة مجتمع مدني مُنَسَّق. إن نجاح *الحركة الترابطية الفلاحية* في زيمبابوي يجد قيْدَين يحدَّانه حين يتكون أساساً في إطار القرية المفضَّل حيث يتحد مع

التكافلات بين الجماعات الصغيرة، وحين يظل أيضاً على المستوى الوطني خاضعاً لسطوة الانشقاق العرقي بين قبيلتي الشونة وندبل. وعلى نفس المنوال فإن الشبكة الترابطية التي تضم في نيجيريا بعض المهن الحرة تدخل في تآلف مع حركات تكافل عرقية وحركات تحقيق هوية دينية، مما قد يفضي إلى عمليات تعبئة من النمط المِسياني. يضاف إلى ذلك أن هذا النوع من التوحُّد والتنسيق لا يُفضي إلى زوال المساحات الاجتماعية الفارغة، بل إلى ملئها بالحركات التي لا تتطلع -إلا بصفة عارضة- إلى الاندماج في مجتمع مدني لا تكون سوى واحدة من بين مكوِّناته الأخرى. وليس لدى المنظمات الدينية الإحيائية، ولا الطوائف المِسيانية استعداداً لقبول هذا الامتهان الذي يتساوى مع ذوبانها فيما يصنع ذاتيتها. وهنا يوجد الاغتراب الثقافي الذي يُنَشِّط العقبات الرئيسية أمام تكوين المجتمع المدني، ويجعل من غير المحتمل بناء **اقتصاد السوق** على انقاض النظام الأبوي-الجديد. وكان من الممكن أن يؤدي مثل هذا الانقلاب الاقتصادي إلى فتح طريق آخر يفضي إلى مجتمع مدني منسَّق ومتمايز: ويكشف انتشار الاقتصاد اللاشكلي المتواصل في إفريقيا وفي آسيا أو في أمريكا اللاتينية، وانحصار القطاعات الريفية، وفشل تفريد العلاقات الاجتماعية المتكرر عن ضعف الاحتمال بأن نشهد حدوث عملية تفريق مشابهة لتلك التي رَسَّخت نموذج اقتصاد السوق الغربي.

وإذا كان الابتداع لا يحدث من خلال ظهور مجتمع مدني مستقل، فيمكن تصوره على أساس مزيج من الأفعال التَعْبَوية المختلفة السابق سردها. ويمكن أن تكون مواضع المجتمع المحلي والشبكات الترابطية محمَّلة أكثر بالابتداع، لا سيما وأنها تمثِّل أماكن يجد الفرد نفسه فيها خاضعاً لأدنى سيطرة سياسية ولأقصى متطلبات الابتداع في آن واحد: في الواقع أن الدولة لا تهتم إلا قليلاً بالقرى وبالشبكات التي تتعرض لضرورة العمل بطريقة عاجلة لمواجهة الاحتياجات اليومية. وفي هذا الاتجاه فإن بُعد المركز السياسي وعجزه قد يكشفان عن نفعيتهما لأنهما يحثَّان على التعجيل في تنفيذ عملية معالجة الأمور بطريقة مستقلة. وعلى أسوأ الفروض فإن مجرد البقاء والدوام هو ابتداع فعلي، إذ أنه يستلزم عملية تكيُّف معقَّدَة ويتطلب بخاصة انتهاك متعمَّد للقواعد العامة التي يُصدِرها المركز والتي لا يمكن تجاهلها تماماً.

في الواقع أن الصعوبة تكمن في محاولة تجميع هذه الابتداعات الصغيرة في

نموذج مترابط للابتداع السياسي، وفي الانتقال من الابتداع اليومي إلى إنشاء يوطوبيا[حلُم كبير] يمكنها التعبئة على مستوى المجتمع بأكمله. وتكون هذه العملية أكثر تعقيداً خاصة وأن نمو المحلية يتجه نحو «عزل» الابتداعات. وليس للفاعلين الاجتماعيين المحمّلين بالابتداع في النشاط اليومي أية مصلحة استراتيجية في تعميم هذه الابتداعات. هكذا يتم ترك انتاج اليوطوبيا للمنظمات التي تتخذ من شجب الاغتراب طابعاً رئيسياً لعملها السياسي. وبذلك ينتقل في اتجاه موضع آخر -الدولة القومية أو عبر-القومية- لا يتلاءم كثيراً مع الابتداع. هذا فضلاً عن أن المتطلبات الاستراتيچية الخاصة بالفاعل الجَمْعي الذي يأخذ انتاج اليوطوبيا على عاتقه تبعده عن مهمة الابتداع الاجتماعي-السياسي بثلاثة طرق هي: بما أنه يقوم بالتعبئة استناداً إلى الهوية، فإن مصلحته التامة تكمن في بناء خطابه على تمجيد مأثور يتحدى التاريخ والتغيير الاجتماعي. وحيث أنه ملتزم بأن يكون متخللاً بين الطبقات وإجماعياً فإنه يحتاج أولاً بألا يواجه عقبة وضع برنامج شديد التحديد وقوي الإلزام. وطالما أنه يشجب النتائج المشئومة لنظام غربي مستورَد، فإنه يسعى إلى الحصول على أقصى مكاسب بمزج خطابه المعياري والمعبِّيء بالنبرة المِنْبَرية. ومثلما يؤكده **عبد القادر زَغْل** بحق بشأن تونس، فإن نجاح الحركة الإسلامية لدى الشباب يعود إلى قدرتها على طرح مشكلة المظالم الاجتماعية ومشكلة الهويَّة الثقافية معاً[٣٧]. ونجد هذه العوامل ذاتها لدى جميع الحركات الماهوية، وهي التي تُبعِد هذه الحركات عن المنهج الحزبي التقليدي الذي نعرفه من خلال الأنماط المألوفة لدى علم السياسة.

وعلى هذا يكون من الصعب ربط الخطاب المنبَثِق بإشكالية للابتداع لا سيما وأنه يتوحَّد بالممارسة مع خطاب منمَّق لتهذيب الأخلاق يتحلَّى بجميع الفضائل المنشودة: فهو خطاب معياري، يشجب النظام المستورَد ويزيل الشرعية عنه، كما يُعلي من شأن الهوية. إنه خطاب إجماعي، غامض وغير محدَّد بالنسبة للمجازفات الواقعية لكي يكون مقبولاً من الجميع. الواقع أنه يسمح بتوحيد جميع الطلبات الاجتماعية الموجَّهة إلى دولة يحذرونها أو يرفضونها. ويتم الحكم على المجتمع من خلال مِصْفَاة غير ملْزِمة، هي مصفاة الأخلاق الصارمة التي تخلى عنها الفاعلون الفاسدون: لكنهم لا يعلموننا بشيء عما يجب أن تكون عليه الدولة.

في الواقع يمكن الافتراض أن مسألة الحداثة تُقَسِّم هذه المنظمات أكثر مما تُوَحِّدها. وإذا كانت الإسلامية تبتغي أن تكون إحيائية أكثر منها تمامية وتطرح فرضية حداثة تتوافق مع الوحي ومع المأثور، فالجدل يظل قائماً حول المعنى الذى يجب أن نعطيه لهذا التوافق. وفي حين كانت المجادلة في القرن الماضي حول طبيعة القرآن وهل هو مخلوق أم غير مخلوق تجابِه أولئك الذين كانوا يعتقدون في قابلية كلام الله للتكيُّف مع التاريخ، مع أولئك الذين رفضوا حتى التفكير في الأمر، فإن العصر الراهن يشطر الإسلاميين حول المكان الذي يلزم منحه لفكرة المجتمع الحديث وللمشروعات المصاحبة لها. هكذا تجمع جبهة الانقاذ الإسلامية الجزائرية حول **بن حاج** السلفيين الذين يُعطون الأولوية لتمجيد المأثور، في حين يناضل تيار **جزرعة** الملتف حول **هَشاني** (المهندس البتروكيميائي) من أجل ثورة جزائرية حقيقية محمَّلة بنظام اجتماعي، وطني، حديث، وأكثر عدالة. وكان نفس التعارض يميِّز في إيران بين الخوميني والطَّلقاني، كما لو كانت كل منازعة ماهوية غير محمَّلة بنموذج مثالي للمدينة، لكنها تُنَصِّب هذا النموذج كموضوع للجدل لا يجب بخاصة حسمه.

هكذا يقوم النظام السياسي الداخلي بإفساد مناهج الابتداع أكثر مما يشجِّعها. إن ازدياد قوة الاعتبارات الدولية وأخذها في الاعتبار من جانب الفاعلين الاجتماعيين يمكن تفسيره بأنه تنقيب -واعٍ في بعض الأحيان، وغير واعٍ في أحيان أخرى- عن طرق لفك الكوابح.

□□□

الفصل السادس

فوضى دولية

تتضافر جميع العوامل لكي تحثّ الفاعلين الاجتماعيين على الاستثمار أكثر في المسرح الدولي: عَوْلَمَة الاقتصاد، وازدهار تقنيات الاتصال عبر مسافات بعيدة، وتزايد سهولة حركة الأفراد وانتقالهم، وأزمة الدولة–القومية. وتضغط بواعث عديدة بطريقة أكثر وضوحاً على الفاعلين في المجتمعات غير–الغربية لمقاومة الآثار السلبية للاستيراد عن طريق بسط استراتيجيتهم على المسرح الدولي، كما لو كانت استحالة الابتداع على المستوى الداخلي قد أطلقت حركة تعويضية على المستوى الخارجي. وقد سبق القول بأن نتائج مثل هذه الخيارات معرّضة لأن تكون رمزية أكثر منها حقيقية: وتُنتج المبادرات المتعدِّدة الناتجة عن هذه الخيارات آثاراً هدّامة لافتة للنظر مثل تلك التي نجدها على المستوى الداخلي. ومع ذلك من الممكن التصوّر بأن محاوراً للابتداع قد تنشأ عن مزج هذه المبادرات.

فُقْدان النظام الدولي للمعنى

وفي ظل هذا الاحتمال، تكون الفوضى الدولية مزدوجة: فهي تنبع من نتائج منهج الاستيراد التي تُزَعْزِع الاستقرار، كما تتفاقم بسبب نتائج امتداد المنازَعة الداخلية إلى المسرح العالمي. وتعتبر أولى هذه الظاهرات واسعة النطاق بصفة خاصة: فالفاعل المنازِع يفاجيء بدخوله إلى مسرح يعاني من فُقْدان كبير للمعنى، ومصاب بعدم الاستقرار، ومعرَّض للخطر بسبب أزمة كونية النظم السياسية. وحين يؤدي عدم الاستقرار هذا إلى تدعيم علاقات حائرة ومتقلّبة فإنه يزيد من فرص فاعلية ممارسات المنازَعة: إنه يساهم

بشدة في تفسير هذا الانتقال من الداخلي إلى الخارجي، وفي توضيح التوترات الاجتماعية-السياسية الناتجة عن التَبَعية وعن استراتيجيات نشر نموذج الحكم الغربي، والمتبلْوِرة في العلاقات الدولية.

وحين يُفْضي فشل الدولة المستورَدة إلى أزمة في الانتماء المواطني، فإنه يحبِّذ ازدياد التدفُّقات العابرة للأوطان بمعنى ازدهار علاقات دولية تأخذ شكلاً شبه رسمياً، تتفادى مؤسَّسات الدولة وتتجاهل عن عمد ادعاء هذه المؤسَّسات باحتكارها للوظيفة الدبلوماسية-العسكرية. وتندرج التعبئة الماهوية في قلب هذا السياق: إن الأفراد المترددين في انتمائهم لدولة يشعرون بأنهم غرباء عنها، ويستثمرون في شبكات تكافل عبر الأوطان حيث تتزاحم المُواطنية الجزائرية مع الانتماء إلى عالم الإسلام، وتتنافس المواطنية الليبرية مع الاندماج في الشعب الماندينجي [شعب زنجي منتشر في إفريقيا الغربية]، وحيث تجابه المُواطنية الإكوادورية التحدِّي من جانب اندماج متزايد الفاعلية في شبكات الطوائف المِسيانية. إن التعرُّض العام لتدفُّقات الاتصالات الدولية، إذاعية وبخاصة تليڤزيونية، وإلى تدفقات اقتصادية تتحكم في الانتاج والاستهلاك، واحتمال التعرض لتدفقات سكانية ينزع إلى إفساد اتساق الانتماء المواطني وابطال انفراده.

وفي هذا السياق تتزايد الهويّات تعدداً وتتكاثر حركيتها. وفي حين يتجدد نشاط الاندماج في الجماعات الصغيرة، يجد الفرد نفسه مندرِجاً في مساحات متعددة في وقت واحد، وهي مساحات متناقضة في أغلب الأحيان، مما يقلل من قيمة الحدود الفاصلة بين الوطني والدولي. وتكون نتيجة منهج الانتماء المتعدِّد هذا إرخاء الانتماء المواطني ومنح الفرد الحرية أكثر فأكثر لاختيار الانتماء الذي يفضِّله، وبالتالي اختيار الهوية التي تحقق له مزايا أكثر في وقت معين وفي مواجهة مجازفة معينة. ففي سياق حرب الخليج كان العاطل في ضواحي القاهرة، أو الطالب في مدينة الدار البيضاء له حق الخيار بأن يحدد ذاته كمواطن لدولته القومية الخاصة أو كعضو في الجماعة الإسلامية التي كان صدَّام حسين يطالب بتضامنها. وتزداد حقيقة هذا الخيار أهمية وأثراً لأنها بذلك تُشْرِك الفرد مباشرة في بناء العلاقات الدولية، ولأن هذه العلاقات تعتمد أكثر فأكثر على المزج بين عدد كبير للغاية من هذه القرارات الصغيرة. وبسبب هذه الحقيقة تنمو علاقات التَقَلُّب والتَغَيُّر بعنف، وتصبح القرارات الدبلوماسية للدول مصبوغة أكثر بالمجازفة، كما أن عدد

الدول المشاركة في اتخاذ هذا النمط من القرارات لم يعد محدوداً. وحيث أنه لا يمكن للدول التخمين مسبّقاً بماهية هذه القرارات الفردية الصغيرة، فليست لديها خيارات أخرى غير تجاهل آثارها المحتملة أو التقليل من شأنها: هكذا يمكن فهم إصرار الدول الغربية الكبرى الدائم على حصر مختلف المنازعات التي تمزّق العالم الإسلامي في المجال السياسي-الدبلوماسي، وعلى غض النظر عن جميع أشكال التعبئة وتبديل الانتماء التي تُحدِثها بين السكان.

ومثلما يؤكده **جيمس روزنو**[1] James Rosnau بوضوح تام، فإن ميوعة الانتماءات هذه تقاوم السلاح الدبلوماسي بالوسيلة المتزايدة القوة التي يحصل عليها الفرد من قراره شبه السيادي بالتعاون أو برفض التعاون. ونحن بالتالي بعيدين للغاية عن النماذج التي تؤسِّس النظرية الكلاسيكية للعلاقات الدولية. ومن الواضح للغاية أن هذا التجديد لا يعود فقط إلى الآثار غير المباشرة للتبعية ولتعميم النموذج الغربي جبرياً: فهو يعود إلى حد كبير وبصفة خاصة إلى ازدهار الكثير من التدفقات العابرة للأوطان المنتسبة إلى مناهج أخرى، على غرار الاختيارات التي يقررها الفاعلون الاقتصاديون الذين حين يقررون التعاون أو عدم التعاون في تنفيذ حظر، فإنهم يؤيدون أو يستنكرون قراراً دبلوماسياً تتخذه دول معتبَرة بأنها ذات سيادة. ونعثر على السياق ذاته وعلى نفس النتائج من خلال العديد من علاقات أخرى عابرة للأوطان تراعي الالتفاف من حول الدول وخرق سيادتها في الوقت نفسه مثل: تهريب أو تحويل رؤوس الأموال، وتدفق الأيدي العاملة، وانتقال العقول وهجرتها، وازدهار الاقتصاد غير الرسمي، وبث الصور والأصوات والأساليب الثقافية أو الفنية. وفي كل حالة من هذه الحالات تتبين الاستراتيجية التي يضعها فاعلون خاصون بأنها حاسمة، وبأنها لا تترك للدولة إلا القليل من الوسائل، كما تضفي على الفرد في الوقت نفسه دور الفاعل الدولي.

ومع ذلك يوجد بين هذا الانقلاب في الأوضاع وبين تعميم النموذج الغربي جَبْرياً صِلات عميقة تجعلهما مرتبطين من جوانب عديدة . إذ تقوم عمليات التغريب بتعجيل هذا التغير،لأنها تُضْعف قدرات الدول الطرَفية، ولأنها تقلّل من شأن الانتماءات المُواطنية، بل ولأنها تمثّل أيضاً عاملاً ممتازاً لتجديد نشاط الفاعلين الثقافيين عابري الأوطان. إن الرؤية السياسية للإسلام، بل وأيضاً للهندوكية، وللكنيسة الكاثوليكية في إفريقيا، وللكنيسة

الأرثوذكسية في أوروبا الشرقية، أو للكنيسة اللوثرية في أواسط أوروبا وتحولها إلى قوى عابرة للأوطان يعود إلى حد كبير إلى جاذبية المساحات الاجتماعية الفارغة المرتبطة بفشل الدول المستورِدة. وإذا ما تعمّقنا أكثر فإن تضاعف الاستراتيجيات المستورِدة وعوائدها المحقَّقَة على السعي من أجل السلطة والمزايا المادية، تشجِّع نخب المجتمعات غير-الغربية على تضخيم التدفقات العابرة للأوطان وعلى الاندماج فيها، بل وحتى على إحداث تدفقات جديدة. إن عهد حكومة الميجي في اليابان، وازدهار القومية لدى حزب المؤتمر الهندي، والمذاهب الإصلاحية الأولى التي أثّرت في الإمبراطورية العثمانية ومصر وفارس قد استهلت أولى التدفقات العابرة للأوطان في اتجاه هذه المناطق وأوجدت استراتيجيات فردية وفيرة أفضت إلى تنويع هذه التدفقات: بعثات رسمية ورحلات خاصة؛ وبعثات دراسية مقيمة؛ واندراج في نوادي أو روابط ذات نزعة عابرة للأوطان سواء كانت شبكة ماسونية أو جماعة خريجي أكسفورد؛ والتحول إلى ديانات غربية كما حدث في إفريقيا أو بطريقة محدودة أكثر في الصين وفارس والهند بمبادأة من الارساليات المسيحية المقيمة؛ وإنشاء كليات شبيهة بالكليات الأوروبية؛ وافتتاح مستشفيات أو مراكز تقنية شديدة التَنَوُّع تستدعي معاونين أوروبيين؛ وإقامة فروع أو توكيلات لشروعات أجنبية تسيطر على جزء هام من السوق الداخلي. وأخيراً لقد ساهمت هذه الممارسات بشدة في توسيع نطاق منهج التدفقات وتعميمه، وذلك داخل النطاق الذي تكشَّفت فيه بأنها متسبِبَة في الحرمان من الابتداعات الداخلية: وبعد أن كانت تسود في قطاعات معينة اتجهت أكثر فأكثر نحو تغطية مجموع المجالات الاجتماعية-السياسية، إذ كان المستورِدون يُلِحّون في طلب النماذج الإيديولوجية والمؤسَّسية، مما يتسبب بالتالي في حدوث تدفقات للأفكار وللآراء، بل وأيضاً لمعايير ولتقنيات قانونية[٢].

إن تعميم النموذج السياسي الكائن عند منبع التدفقات العابرة للأوطان يتغذى أيضاً على تزايد نفوذ وقوة ركائز الاتصال. إن إمكانية التقاط برامج «فرنسا ٢» التليڤزيونية في تونس، والاستماع إلى رسائل إذاعة «أوروبا الحرة» في بلدان الديموقراطيات الشعبية خلال عهد الحرب الباردة، والسهولة التي يمكن بها التجول في كل مكان تقريباً بتكلفة بسيطة، و«الكاسيتات» الحاملة للصوت وللصورة تمثل -مع غيرها من الأمثلة- وسائل ناجحة لنشر النماذج الثقافية على نطاق واسع. إن هذا الاختراق حاد

ومؤثر بالنسبة لعهد قريب كان الاستيراد فيه لا يمس سوى نُخْبة صغيرة جعلت منه علامة على تميُّزها، واحتفظت بانفرادها بالاتصال بالغرب: وكان هذا الدور يقتصر حتى الثلاثينيات على عدد قليل من السائحين، وبضعة أشخاص يعرفون اللغات الأجنبية، وأولئك الذين يترددون على مكتبة كوربيل أو بضعة صالونات في القاهرة، والنادي الفرنسي في طهران، أو الجمعيات العلمية في الهند.

هذا التغيُّر في المستوى قد أسهب بالبداهة في عمليات استيراد النماذج الغربية بمنحها مَنْفذاً إلى الجماهير، وبتوجيهها لا نحو إصلاح المؤسَّسات ومواقع السلطة فحسب، بل ونحو تغيير سلوك الأفراد أكثر فأكثر. والحال أن مثل هذه الاختراقات قد أحدثت فوضى جديدة وتوترات إضافية أكثر مما قامت بتحقيق انسجام وتناغم في العلاقات الاجتماعية داخل البلدان المستقبِلة. والواقع أن تناقضين يظهران في إثر هذا الاتصال الدولي البالغ أوج ازدهاره وهما: إضعاف سيطرة الدول غير-الغربية على تدفُّقات وسائط الاتصال؛ ثم تكوين جمهور دولي ضحية للفوضوية وبالتالي مَرْتعاً للتصرفات غير المتوقعة.

لقد بدا مبدأ سيادة الدولة هزيلاً حين قامت النظريات السياسية المستورَدة بتطبيقه على نظم سياسية طَرَفية لم تكن ثقافتها تتوافق دائماً مع التكوين الثقافي للقانون الدستوري الغربي، والتي كشف سير عملها الحقيقي عن علامات التَبَعية والموالاة . وينهار هذا المبدأ تماماً حين يمكننا إثبات أن الانتاج الإعلامي للدول غير الغربية لا يستطيع منافسة ذلك الانتاج الوارد من الخارج على أرض هذه الدول الخاصة. وتقوم ثلاث وكالات أنباء صحفية -وكالة الأنباء الفرنسية، ورويتر، واسوشييتد پرس- بشبه احتكار لتداول الأنباء، وتقوم الولايات المتحدة وحدها بالسيطرة على أغلبية توزيع الكاسيتات والأفلام، كما أن استخدام الكابل والقمر الصناعي يشجِّع على امتداد بث الرسائل الاعلامية إلى مسافات غير متناهية. ومنذ سبتمبر ١٩٧٣ طالب مؤتمر عدم الانحياز المنعقد في الجزائر بامتلاك أقمار الاتصالات جماعياً، ثم بعد مرور ثلاث سنوات طالب في دلهي بتكوين «تَجَمُّع» لوكالات الأنباء الصحفية يستطيع تحقيق توازن مع تدفق الأنباء الواردة من الوكالات الغربية. وفي أكتوبر ١٩٧٧ اضطر **شين ماكْبرايد** Sean MacBride بناء على طلب اليونسكو وتحت ضغط الدول الإفريقية والآسيوية إلى وضع تقرير أوصى فيه بوضع

سياسات قومية للاتصال في كل بلد نامٍ، وباحترام الهويّات الثقافية، ونشر المعلومات العلمية والتقنية على نطاق واسع وبخاصة في اتجاه القطاعات الأقل حظاً بين السكان. وفي العام التالي جرت في إطار اليونسكو في نيروبي مناقشة عنيفة واجهت بين الولايات المتحدة وبين أولئك الذين كانوا -على غرار التونسي **المصمودي**- يطالبون بنظام جديد للمعلومات: وفي مواجهة حُجّة حرية المعلومات التي طرحتها الولايات المتحدة تم طرح حُجّة السيادة حتى في تحديد ما يمكن لشعب أن يعرفه ...أو لا يعرفه[4]. وفي الواقع أن هذا التحرك له مغزى: فهو يبين إلى أي حد يمكن للنخب الحاكمة في دولة مستوردة التوفيق بين حالتهم كموالين وبين وظيفتهم الحاكمة. والحالة هذه يكشف الجدل حول تدفّق الاتصال عن تناقض كما يكشف عن عجز. تناقض منهج موالاة الدول التي لا تستطيع الذهاب إلى حد المجازفة بأدنى حد من إشراف الحكام على تَنْشِئة المحكومين وبالتالي تربيتهم سياسياً. أما العجز فهو عجز الدول الطرفية عن منع تدفقات الاتصال التي تتعلق إلى حد كبير بفاعلين خاصين منتشرين إلى حد ما ولا يتحلون بصفات المشاركة الدولية، كما لا يوجد لديهم باعث على الامتثال للنظام الجديد المبتغى.

ومع ذلك فإن الجمهور الدولي الذي يتكون بهذه الصورة لا يمثّل انعكاساً لهذه التدفقات الاعلامية. ولم يثبت بعد فعاليّة نموذج ثقافي غربي يهيمن على الجماهير بلا شريك، ويلغي الحدود الوطنية أو الحضارية. إن الفرضية التابعة القائلة برأي عام عالمي موحَّد حول مقولات كبيرة مشتركة هي أيضاً سطحية تماماً. وقد أصيب الأمل النفعي بالخَيْبَة: إذ لا تقابل النظام الدولي المُعَوْلَم أصولاً ثقافية موحَّدة، بل العكس تماماً، فالمجازفة المتشابكة لتدفقات الاتصال عبر الأوطان تؤكد بأن استيراد النماذج السياسية الغربية يتعلق باستراتيجية فاعلين متبَصِّرة، وأنها لا تتوافق في شيء مع تخيلات موجة متدفقة تكتسح مجمل العالم بطريقة متساوية.

وقد أظهرت دراسات أجريت بشأن إيران بأن القابلية للتأثر بالرسائل الاعلامية كانت انتقائية أساساً، وأنها أحدثت انقساماً داخل المجتمع بدلاً من توحيده تحت لواء إعلام جماهيري مصنوع في الغرب. وكان الاحساس بالبرامج الموسيقية المذاعة من لوس انجيلوس أو من لندن والتأثر بها يميِّز أساساً النُخْبة التي فرضت نفسها من قبل اجتماعياً ومهنياً كمستوردة لنماذج حداثة غربية. يضاف إلى ذلك أنه نتيجة لتغلغل التدفُّق

القادم من أماكن أخرى إلى إيران كما إلى نيچيريا تنشّطت قنوات الاتصال التقليدية المخصصة لاستخدام فئات اجتماعية أخرى. وفي الحالة الإيرانية عادت هذه العملية بفائدة كبيرة على الجوامع، وعلى الاجتماعات المسماة «الحياة» التي تضم عدداً صغيراً من المؤمنين يجتمعون في أماكن خاصة خلال شهري رمضان ومُحَرَّم بخاصة (الاحتفال بذكرى استشهاد الحُسين)، بل وأيضاً على «البازار» وشبكاته الترابطية المعقدة. وفي حالة نيچيريا تم بعد عام ١٩٦٠ إنشاء إذاعة وتليفزيون على غرار نموذج الاذاعة البريطانية، وقام بإدارتها مواطنون تدربوا أيضاً فيها. وانتهى المشروع بفشل تفاقمت خطورته بسبب تعايش ١٩٨ (ثمانٍ وتسعين ومائة) لغة فوق الأراضي الوطنية النّيچيرية: ولم تصل رسالة هذه المنشأة الإعلامية الجديدة إلا إلى نخبة مغرَّبة صغيرة وجدت نفسها منعزلة أكثر -بسبب هذه الحقيقة- عن جماهير لم يكن أمامها طرق أخرى غير تأكيد تفرُّقها الطائفي وإحياء قنواتها الاتصالية القديمة إلى حد تجديد شباب قارع طبول التنبيه القديم[٥].

وعلى هذا تكون فرضية الاستعمار الإعلامي ساذجة وغير مستساغة، تماماً مثل فرضية «القَرْية العالمية» التي تقبل بتكوُّن ثقافة عالمية. وفي مواجهة الصورة الصادرة فيما مضى عن التدفُّق الإعلامي بأنه «كرة المحكوم عليهم» التي كانت تُقَيِّد أرجلهم قديماً، تظهر الآن بطريقة مقبولة وأكثر اقناعاً صورة «السلاح المرتَّد» التي تصوِّر فشل التدفُّق الإعلامي وارتداده على أولئك الذين يبثُّونه والذين يواجهون عقبات الهويَّة وإرادة المتَلَقي[٦]. وينشأ عن هذه الحالة مزيج جديد شائع بقدر ما هو خادع: فهو يمزج -كما هو شأن الحياة اليومية في المدن الإفريقية أو الأسيوية- حُثَالَة تدفق ثقافي خارجي المنشأ مصنوع من الجينز أو من الكوكاكولا مع نَسَق للمعاني يستمر في التزوُّد من مكان آخر. ويفَرِّق هذا المزيج الجديد اجتماعياً وثقافياً بين عالمين موجودين داخل كل مجتمع من المجتمعات غير-الغربية. إن هذا التعارض المتباين بشدة لدرجة يصعب معها احتماله سياسياً يُفضي إلى استراتيچيات شَعْبَوية: ففي الهند، مثلما في أمريكا اللاتينية يتم إعادة ضخ الثقافة التقليدية في أجهزة الإعلام، كما يتم تحبيذها سياسياً لكي ينشِّطون انتماءات الجمهور المتلقي، ويتفادون استخدام الثقافة التقليدية في أغراض المنازَعة وحدها. هذه القومية-الجديدة الثقافية هي حينذاك سياسية أكثر منها اجتماعية، وتُمَيِّز

بدورها بين النخب السياسية والنخب الاجتماعية-الاقتصادية التي لا تجد فيها أية مصلحة[٧].

وهذا يعني أن البناء الدولي المستَمَدّ من هذه الأوضاع متشابك ويصعب التكهن به. وينتشر الفاعلون على مسرح دولي تتكاثر فيه العقبات، وتُفضي التفاوتات الثقافية إلى حالات فوضى متزايدة. فمن ناحية تظل التدفُّقات الإعلامية مبثوثة أساساً من العالم الغربي الذي يهيمن عليها وينتجها بطريقة وحيدة الصيغة، كما أنها تضع الفاعلين المنتمين إلى عوالم أخرى في موقف التبعية والتشرذم، بل وفي ما هو أكثر سوءاً، وهو ضعف اتصالهم بمحكوميهم. ومن ناحية أخرى يؤدِّي فشل التدفقات الثقافية في تكوين جمهور دولي إلى تأجيج تكوين الخصوصيات كما يغذِّي الحركات الماهوية. والأكثر خطورة أيضاً، أنه بدلاً من جمهور موحَّد أو في القليل منسجم تتكون جماهير تتغذى بالخصوصية، ويساهم كل شيء في إمكانية تعبئتها على المسرح العالمي مثل: الرؤية المتنامية للعوامل الدولية المسئولة عن احباطاتهم؛ والانحياز الواضح -بدرجات متفاوتة والمقبول إلى حد ما من جانب حكامهم- إلى نماذج مؤسَّسية ومعيارية مصنوعة في الغرب؛ وتعذر الشروع على المسارح السياسية الداخلية في إيجاد حلول للمجازفات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تتكون، وتزايد التثبُّت من هذه الاستحالة التي يتم تكريسها. والحال أن هذه التعبئة الدولية للجماهير تنطوي على المجازفة وتعتمد على الحظ خاصة وأنه لا تديرها -وغير قابلة لإدارة- سلطة مؤسَّسية، كما أنها تستعين بأشكال ثقافية حائرة ومتقلِّبة تتشكل من مراجع ماهوية ومن عناصر متناثرة من الحداثة الغربية. علاوة على أنها تمثل قَيْداً يحد من سيادة الدول التي يقل تأثيرها شيئاً فشيئاً على سلوك جماهيرها الدولي، كما تمثِّل في الوقت نفسه عاملاً جديداً لعدم استقرار النظام الدولي.

ويمثِّل هذا النهج من الفوضى خطورة أكبر لا سيما أنه ينزع عن الدولة كل ما يمكن أن يؤكد صفتها كفاعل دولي موثوق به، وبالأحرى كل ما ينَصِّبها كفاعل دولي يحتل مرتبة أعلى من الآخرين جميعاً. هكذا تتعرض ثلاثة أسس لعمل الدولة الدبلوماسي للخطر هي: نشدان الدولة للسيادة، ووظيفتها كضامن للأمن، ومطالبتها بالانفراد في المشاركة الدولية. وبالنسبة لسيادة الدولة فإنها تتعرض لهجوم عنيف على مستويات عديدة منها: الموالاة، والتبعية الاقتصادية والثقافية، وضعف المواطنية الذي أصاب فعلاً الدول غير

الغربية بصورة أكبر. وبالتوازي يفرض ازدهار التدفُّقات العابرة للأوطان نفسه كقيد حاسم يُثْقِل على جميع الدول مهما كانت، وبعيداً عن أية امكانية للحكم. وحين تتسبب عمليات التغريب الجبرية في حدوث انفصال واضح بين الدولة والمجتمع، فإنها بهذه الطريقة الخطرة تُحَرِّر مساحات اجتماعية على المسرح الدولي وتطلق عليه سراح مجموعات ماهوية وفاعلين جمعيين وجماهير لا يخضعون لأية سيادة سياسية حقيقية. وتتعلق هذه الملاحظة بجميع العناصر التي تكتسب الشخصية الدولية وتتحرر من نظام دولة تعاني مباشرة من هذا الانفصال، وهي عناصر متنوعة ويختلط فيها الحابل بالنابل مثل: العشائر اللبنانية، والقبائل اليمنية والصومالية والاثيوبية والليبرية، والأقليات الدينية المسلمة أو السيخ في الهند، والأقليات اللغوية من البَربَر في المغرب، والأكراد في الشرق الأوسط، والشعوب المختلطة والمتشابكة في أوروبا الشرقية، بل وأيضاً الجماعة المتأسلمة في مصر وفي الجزائر، والجمعيات الدينية في تركيا، والشتَّات الصيني في جنوب شرقي آسيا أو الشتَّات اللبناني في إفريقيا الغربية، والجماعات المنتظمة في طوائف في الهند أو في كنائس مستقلة في أمريكا اللاتينية، وجماعات الفلاحين في كل مكان تقريباً من إفريقيا، وشبكات الاقتصاد غير الرسمي أو النخب التجارية، وحركات العاطلين الاجتماعية والشباب أو المهاجرين من الريف إلى مناطق الجذب العربية الكبيرة... وتعكس جميع هذه الحالات عمليات اجتماعية غير حديثة في جوهرها ولا تقليدية بعمق، ويجب تمييزها أيضاً عن ظواهر التدفُّقات عبر-الوطنية المرتبطة بتكثيف المبادلات العالمية: وهي تتكون جميعاً كحقيقة دولية بسبب فشل اندماجها داخل نظام مؤسَّسي على مثال الدولة. وعلى هذا فالمسرح الدولي مرصَّع بساحات للسلطة التي تتشابك أحياناً فوق نفس الأراضي، وتفيض في أحيان أخرى متجاوزة لهذه الأراضي: وحين يتمخَّض نشر نموذج الدولة-القومية عن الفشل وعن نتائج خائبة، فإنه يحرِّر مجموعة كبيرة من شظايا السيادة التي تفلت من الدول فتزيد من ضعف قدرتها، وتنتقص من فاعلية محاولاتها لرد الفعل على المسرح الدبلوماسي. وعلى نفس المنوال، تكتشف سياسات التعاون التي تطبِّقها الدول-الرأعية بأن أهميتها قد تناقصت بسبب هذا التقلص المتنامي لسيادة الدولة: وبسبب هذه الحقيقة تفقد علاقة الموالاة بين الدول جزءاً كبيراً من فعاليَّتها ومن تأثيرها على المجتمعات المعنية، بحيث لا يتبقى منها سوى كونها أداة لإقامة الروابط بين حكام

الشمال وحكام الجنوب.

وعلى نفس المنوال، يقوم نهج الفوضى هذا بزيادة عزل الدولة عن الوظيفة الأمنية. وتمثّل هذه الوظيفة جزءاً هاماً من نظام الدولة إذ أنها تُضفي الشرعية على وجودها، كما تُنَسِّق في الوقت نفسه عملها على المستويين الداخلي والدولي بصورة فعَّالة بحيث لا تنافسها في تنفيذ هذه الوظيفة أية مؤسَّسة أخرى. ولا تكفي الآثار الثانوية لتعميم النموذج الغربي جبرياً بمفردها لتفسير هذا النهج: ومع ذلك تشارك هذه الآثار بصورة هامة مع مجموع السياقات الأخرى في صنع هذه الفوضى وفي تفكيك الدولة. فمن ناحية يفضي تَجَدُّد نشاط تكافلات الجماعات والطوائف الصغيرة بالأفراد إلى البحث داخل المجموعة المنتمين إليها عن الأمن الذي كانوا يتوسلونه لدى الدولة. ومن الناحية الأخرى تسعى هذه التكافلات بنشاط متزايد وبطريقة مستقلة إلى إدارة الإكراه الخاص بها، وبخاصة في مجالات السيادة التي لم تعد الدولة قادرة على دمجها. إن قيام الحركات الإحيائية للطائفية الهندوكية أو للوحدة الإسلامية بالتكفُّل بهذا الأمر يعني أيضاً انتقال وسائل الإكراه الشرعي: تُظْهِر المواكب التي يقودها حزب بهاراتيا جاناتا في شوارع مدينة حيدر أباد أو بنجالور نشدانها حماية الطائفة الهندوكية ضد المقاصد المنسوبة سواء للجالية الإسلامية الهندية أو للعالم الإسلامي بأكمله. وتقوم بنشر العنف كما تفرض نفسها كوسيلة لاندماج الطائفة، بل وأيضاً كوسيلة لتثبيط هِمَّة الطائفة المنافسة ولاقناعها بالتخلي عن المواقع التي تشغلها. ومن الأمور ذات المغزى أن الفتن الطائفية في حيدر أباد تدفع المسلمين إلى الهرب ثم يقوم محركو الطائفة الهندوكية بعدها بشراء أراضيهم بأسعار زهيدة. ومن الأمور الكاشفة أيضاً أنه في مثل هذا النوع من التعبئة في الهند، كما في إفريقيا وفي العالم الإسلامي، بل وأيضاً في الفتن الطائفية التي تندلع في المدن الغربية الكبرى يجد المناضلون والمتعاطفون أنفسهم مختلطين مع فئة من اللصوص ترى في العمل الجماعي العنيف وسيلة للإعراب عن هامشيتها وعن دورها المنحَرِف[٨].

والحال أن ما هو صحيح بالنسبة للنظام الداخلي هو أكثر صِحَّة على المسرح الدولي. في باديء الأمر يزداد تأجُّجْ هذا العنف الجَمْعي حينما ينجح في التبلور حول أهداف دولية: ذلك سواء كانت هذه الأهداف تتعلق بشجب الوحدة الإسلامية في الهند، أو «بالاهتمام» الذي تحظى به المنشآت الغربية المستهدَفة خلال الفتن التي تندلع في المدن

المغربية والإفريقية أو الشرق أوسطية. إن عجز مجموعة كبيرة من الجماعات عن تحقيق غاياتها وفقاً لنموذج الدولة-القومية، يجعلها تنقل عملها إلى المسرح الدولي، وبذلك يتم إطلاق عِقال نشر العنف. إن تعذر معالجة المشاكل **الكُردية والأرمَنية والفِلسطينية واللبِنانية** باللجوء إلى حلول يتم اغترافها من قاموس الدولة، قد عجَّل من تحول المنظمات المتكفِّلة بها إلى فاعلين دوليين يختارون عن عمد استراتيجية تستهدف توسيع نطاق العنف ليشمل مجموع الجماعة العالمية. وحينذاك يتم الربط بين شجب نظام الدولة التركية أو العراقية أو الإسرائيلية أو اللبنانية المسيحية وبين نظام دولي يُعتَبَر مشتركاً في المسئولية. وبطريقة أكثر تعقُّلاً وأقل راديكالية تسعى حركات التحرر المتزايدة باستمرار إلى إقرار شرعية استخدامها الخاص للعنف عن طريق الاعتراف بها دولياً. وحينذاك يرتكز جزء هام من النظام الدولي على تغيير شكل العلاقات بين الدول إلى علاقات بين فاعلين حاملين لعنف معقول بدرجة كافية لكي يحصلون على الشرعية: إن المسار الذي وصفه ماكس ڤيبير لتصور الدولة قد انعكس، وانعكس معه مجمل مفهوم الأمن الذي شيَّد النظام الدِبلوماسي-الاستراتيجي الدولي.

وأخيراً، لا مناص من أن ينسحب مجمل هذه السيرورة على الدولة الغربية ذاتها. هل يمكن أن تظل هذه الدولة كما هي إلي ما لا نهاية، في حين أن تطور النظام الدولي يغيِّر من سلوكه الدِبلوماسي ويمنح الدولة الغربية محاورين من الفاعلين الذين ليسوا بدول؟ إن النظام الدولي يستلزم العمومية والاحتكار: فقد استهلت معاهدتي ويستفاليا إقامة نظام كانت الدول فيه أكثر رسوخاً وأكثر اعتماداً على المؤسَّسات حينما لا تتعامل إلا مع دول. وكانت شرعية الدولة مثلها مثل فعاليتها تماماً تتوقف بدقة على تَقنين مشاركتها وعلى اندراج هذه المشاركة في لائحة تشتمل على معايير وممارسات وواجبات عامة: ولا تتم مراعاة المعاملة بالمِثْل هذه حين يجب على دولة غربية التفاوض مع منظَّمات ليست بدول من أجل الإفراج عن رهائن أو احترام الأراضي الوطنية وعدم قيام الإرهاب بعبورها، ويتم ذلك في الأغلب في إطار مساومة تنطوي على خرق النظام المؤسَّسي الخاص بالدولة الشرعية. وبصفة عامة أيضاً فإن العمل الدِبلوماسي للدول يلتقي من خلال الكنائس، والمنظمات الدينية، والفاعلين الثقافيين ومجموع الحركات الماهوية مع العديد من الشركاء الذين لا يستطيع السيطرة عليهم من غير المجازفة بفقدان الشرعية.

وفي النهاية تكتمل هذه الفوضى بتفتُّت الخطاب الدولي الصادر عن المجتمعات غير-الغربية التي تتصادم في داخلها مناهج عديدة بطريقة منظَّمة إلى حد ما. إن خطاب النخب المؤسَّسية الوحيدة المؤهَّلة من ناحية المبدأ لإنجاز العمل الدبلوماسي يجد نفسه في تنافس مع خطاب فاعلين عديدين يديرون أنواعاً متباينة من التعبئة ومن التعبير عن الماهوية: شبكات دينية وعرقية واقتصادية أو سكانية تتبنى سياستها الخارجية الخاصة، وتتواجد بنشاط على المسرح الدولي ولا تخضع بالضرورة لوصاية الدولة. وتنشأ عن الدولة بدورها لغة دبلوماسية تندرج في ثلاثة أساليب مختلفة على الأقل، وهي في الأغلب متناقضة، كما أن تعايشها ينزع عن النظام الدولي جزءاً هاماً من معناه ومن اتساقه المعياري. إذ يمكن للدولة غير-الغربية أولاً إن تعتنق في دبلوماسيتها وبطريقة متشامخة ممارسات ومعايير العلاقات الدولية في صيغتها التي وضعها النظام الغربي فيما مضى. فقد برهنت دول العالم الإسلامي في مرات عديدة على انضوائها بطيب خاطر إلى مفهوم واقعي للعلاقات الدولية يستند عادة إلى أحكام القانون الدولي أكثر من المرْجعية الإسلامية. ورفضت بعض هذه الدول توقيع اتفاقية جنيف بشأن قانون البحر استناداً إلى حُجَّة سيادة الدول التي لم يتم احترامها في الوثيقة النهائية لا إلى حجة التَفَرُّد الثقافي[٩]. وعلى نفس المنوال تلجأ الدول الإفريقية عادة إلى مبدأ تعاقب الدول وتوارثها للدفاع بعناية قصوى عن عدم المساس بحدودها، وذلك سواء لمواجهة مطامح خارجية مثل تشاد في علاقاتها مع ليبيا، والصومال مع كينيا أو إثيوبيا أو في مواجهة حركات انفصالية مثل نَيْجيريا مع مشكلة البيافرا أوالكونغو البِلچيكي سابقاً مع كاتَنجا سابقاً. ومن اللافت للنظر انهمار الالتماسات والمطالب المقدمة إلى المؤسسات الدولية من الدول الإفريقية والآسيوية، مثلما يتضح من المشكلة الصحراوية، ومشكلة كَشمير أو النزاع بين العراق وإيران بشأن شَطّ العرب. وقد أجادت الجمهورية الإسلامية [إيران]-على نفس المنوال- استخدام الخبراء الأكثر علماً بالقانون الدولي، لكي تتفاوض بفاعلية بشأن تسوية المنازعات بينها وبين فرنسا، مستندة في ذلك إلى مجموعة كاملة من المعايير المأخوذة بوضوح من القاموس القانوني المصنوع في الغرب.

ومع ذلك، وفي آن واحد، تجيد هذه الدول بعينها صياغة خطاب دبلوماسي وممارسة يتغذيان من خصوصياتها الخاصة ويكونان عند الحاجة مصدراً شرعياً للحق.

يصدق هذا على عدم شرعية حدود رسمَها الاستعمار الغربي مما يسمح للدولة العراقية بإعادة طرح وجود الكويت للبحث. ويصدق أيضاً على التعسُّف الذي تشجبه الدولة المغربية لتؤكِّد خدعة الصحراء الغربية، كماحدث فيما مضى حين دحضت وجود موريتانيا باسم المؤسَّسة السُلطانية التقليدية، وبالتالي باسم نظام سياسي مخالِف للدولة جذرياً. ويصدق بالمثَل على مأثور عمره عشرون قرناً يغذِّي عدم الاستقرار على الحدود بين الصين وڤيتنام، إذ كانت الأولى تُنَصِّب جيرانها تقليدياً «كشعوب حائلة» وترفض رسم «حدود بين دولتين متساويتين». إن هذه الحدود التي أقامتها فرنسا وأضفت عليها الصفة الرسمية هي لذلك حدود استعمارية أساساً، قام الغرب بتشكيلها من مؤسَّسة قديمة كانت أكثر تعقيداً. وهكذا يعم العديد من الالتباسات وعدم الاستقرار، وتتم المحافظة على ثنائية خطاب تتعاقب فيه الشكليات القانونية والمرجعيات الثقافية الخصوصية للجانبين لتبرير البحث مجدداً دپلوماسياً وعسكرياً. قِسْ على ذلك العلاقات بين ڤيتنام وكامبوديا حيث تمخض تشكيل حدود مشابه عن نتائج مماثلة: إن تعقُّد العلاقات إلى درجة غير مألوفة بين مملكتي الخِمير والشامْپا يعود إلى تعذُّر رسم خريطة جغرافية وإلى مفهوم للغَيْرية يصعب فهمه في ثقافة العلاقات بين دول. لقد تجاهل المستعمر الدقة في علم رسم الحدود، مما يغذِّي من الناحية الڤيتنامية بخاصة، ممارسة مزدوجة تغترف من قاموس تعاقب الدول كما من قاموس المنازَعة وذلك باسم تاريخ نظام حدودي ملتَبِس[١٠]

وأخيراً فإن انتقاد النظام الدولي يحثُّ أيضاً الدول التي تمارسه على الاندراج في قاموس معياري ثالث، هو قاموس المستبْعَدين والمحرومين. إذ أن خطاب الاستبعاد يعقب خطاب الخصوصية دون أن يمتزج معه: ولا يتم دحض النظام الدولي من خلال طموحه غير المبرَّر إلى الكَونية ولا من خلال عمله الخاص بهدم التواريخ التي لا تندرج في المسار الغربي، ولكن يتم شجبه لأنه يُنتِج السيطرة وبالتالي الاستبعاد. وفي هذا المجال يكون حديث الدولة الضحية مخالف بالضرورة للمعيار: ففي مواجهة القانون الدولي تقابله بالعدالة، وفي مواجهة المساواة القاطعة بين الدول تقابلها بالتفاوت بين الممـيَّزين والمحرومين. وفي ظل مفهوم للعدالة -يمكننا تشبيهه بمفهوم **جون رولز** John Rawls تتجه الدولة في نقدها للنظام الدولي نحو إبراز قانون منفرِّد يدحض البيان التقليدي عن نظام دولي يفترض المساواة الصارمة بين دول ذات سيادة[١١].

إن حالة الاستبْعاد ذاتها متشابكة ومتعدِّدة الأشكال، وترتكز على *افتراض التزاوج* بين عدم الانتماء إلى النظام الغربي والإبعاد عن الموارد الدولية للسلطة، سواء كانت موارد اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية. ويمكن تقدير التفاوت بين المميَّزين والمحرومين بالرجوع إلى المديونية، وإلى مجمل الناتج القومي بالنسبة لعدد السكان، وإلى عدد الفقراء فقراً مطلقاً، وإلى درجة نمو *البنيات التحتية الصحية والتعليمية*، بل وأيضاً إلى القدرة على السيطرة والتحكم في الابتداع. وفي هذا الصدد لا يعود الاستبْعاد إلى الفقر بالضرورة ولا يعود إليه وحده، بل يعود أيضاً إلى نقل التكنولوچيا، وإلى عدم القدرة على استخدام منتجات الحداثة بطريقة مستَقِلة وتامة وعلى تدبير *العبور إلى مراحل لاحقة للحداثة*: هكذا نجد مثال دول الخليج كاشفاً عن حالة استبعاد مصنوعة من الاستيراد القَسْري لمهندسين وفنيين، ومن التبعية في مجال الغذاء، كما في مجالي البنوك والتسلح. أما بالنسبة للسيطرة على الابتداع فإنها تتعلق بالقدرة على التحكُّم في انتاج مؤسَّسات وإيديولوچيات: إن اليابان التي تسيطر على *الابتداع التكنولوچي*، بطريقة تكون أحياناً أكثر إنجازاً *من أي بلد آخر*، *لا* تتحكم إلا جزئياً في آليات بناء حداثتها السياسية الخاصة. وأخيراً تشير هذه الظاهرة أيضاً إلى القدرة على السيطرة على الخيارات السياسية الدولية، وعلى التأثير في تطور المجازفات وتطور المنازعات التي تشترك فيها الدول. هكذا يصيب الاستبعاد عن *القرار الدولي* بدرجات متفاوتة هرماً كاملاً من الدول التي يتراوح دورها بين العُزْلة شبه الكاملة تجاه نظام دولي يتجاوزها، وبين التراصف مع مواقف دپلوماسية يصعب إخفاء أنها في الواقع قد فُرِضَت عليها، ذلك على غرار ما عايشته أوروپا واليابان أثناء حرب الخليج.

على هذا فإن عدد الدول التي تفلت تماماً من حالة الاستبعاد هذه قليل للغاية. ومع ذلك فإن «خطاب» هذه الحالة له تأثير محصور للغاية ولا يمس إلا تلك الدول التي لايمثل *الاستبعاد* بالنسبة لها إحباطاً حقيقياً ومحسوساً فحسب بل ويتمخض عن مجموعة من أنواع الحرمان التي تضعها بطريقة استعراضية في *أطراف النظام الدولي*، وبذلك يركنها في دور *الخاضع* بحق.

ويؤثر الاستبعاد في النظام الداخلي مثلما في النظام الدولي: لا يوجد ما يحث الفاعلين على شجب هذه الحالة إلا حينما يكدِّسون نتائجها السلبية دون أن يتوقعوا

الحصول منها على أقل فائدة. ومع ذلك فالاستبعاد الجزئي -الذي تعاني منه بشدة دولة مثل اليابان- لا يتمخض عن انتاج خطاب منحرف بالنسبة للمعيار الدولي. فإننا على الأكثر نلاحظ جاذبية مثل هذا الخطاب لدى بعض الفئات التي تظل أقلية والتي تناصر الكوميتو [حزب سياسي ياباني]. وفي المقابل حين يصبح هذا الاستبعاد منهجياً، وحين يثير حساسية قطاعات عريضة من المواطنين بل وعدد كبير من النخب المحبَطة، وحين يتوحَّد مع حالة اغتراب ثقافي، فإنه يحثُّ عادة على خطاب منازعة للنظام الدولي يحصل على استجابات عديدة وتعضيد فعَّال داخل المجتمع. وحينذاك تصبح إعادة تكوين مجازفة السياسة الداخلية بشأن السياسة الدولية، وتصوير الإخفاقات الداخلية بلغة المسئوليات الخارجية، من الأساليب الجذابة لأصحاب المشروعات السياسية. وعلى هذا المستوى فإن التغريب القَسْري للنظام الدولي يحبِّذ بقوة مصداقية خطاب الشجْب هذا ويُعَجِّل من وضع بيان دبلوماسي جديد يصبح بيان المحرومين.

وفي مثل هذا السياق تكون الحيرة مزدوجة: فمن ناحية يجب على الفاعلين الدوليين الانتظار لمعرفة الموقف الذي يتخذه شركاؤهم غير الغربيين من بين ثلاثة مواقف متناقضة في الأغلب والتي يختارون منها وفقاً لمشيئة لظروف: الأول هو التقيُّد بأسلوب المعاملات التقليدي بين الدول؛ والثاني رجوع الدولة إلى نَسَق معانيها الخاص وإلى تاريخها الخاص؛ والأخير المطالبة بحق خصوصي مرتبط بحالتها كدولة محرومة. ومن الناحية الأخرى يجب على الفاعلين غير الغربيين أن يسعوا في كل لحظة إلى ملاءمة كل صيغة من هذه الصيغ، وإلى مقاومة منافسة أولئك الذين يناضلون في داخل بلادهم من أجل استراتيجية دولية أكثر مِنْبرية. وفي ظل هذا التوزيع لأدوار الفاعلين المتزايد في فوضويته يفقد النظام العالمي جزءاً هاماً من معانيه في حين كانت محاولات توحيد أنماطه تستهدف العكس.

استراتيجيات الفَوضى

ويمكننا حينذاك التسليم بأن بعض الفاعلين يسعون إلى الاستفادة من حالة الفوضى هذه لتحقيق مكاسب لم يتمكن النظام الدولي من منحها لهم. لقد تذبذبت دبلوماسية الدول غير الغربية طويلاً بين استراتيجية الموالاة واستراتيجية عدم الانحياز

وكانت كلتاهما نفعيتين للنظام الدولي: فالأولى تحبِّذ العلاقة بين دولة ودولة بمواءمتها مع علاقات الهيمَنة؛ أما الثانية فقد أقامت العمل الديبلوماسي لدول الجنوب وفقاً لممارسات اغترفت بسخاء من قاموس القانون الدولي العام، واستلهمت إلى حد كبير رؤية مقتبَسة من العالم الغربي بشأن الدولة والسياسي والأمة والقومية. وما هو أكثر منفعة أيضاً أن هذا النظام الثالث -حيث هذا العالم الثالث- كان يندرج بصفة شبه تامة في نظام التعايش السلمي، ويعرف كيف يستغِل بمهارة متفاوتة المنافسة بين الدول الكبرى لكي يحصل منها على مكاسب. وظلت قوانين العلاقات الدولية حتى عهد قريب موحَّدة.

وتحثُّ الفَوضى الدوليـة في الوقت الحالي بعض الفاعلين على الخروج على هذه القوانين. إن التزامن بين الاغتراب الثقافي والاستبعاد يجعل من المنطقي من الآن فصاعدا استخدام رموز «الثقافة المهيمَن عليها» كسلاح لمواجهة «الدول المهيمِنة». ففي ظل علاقة الموالاة مثلما في عهد نظام عدم الانحياز كان الرجوع إلى ثقافات غير غربية يتم بطريقة كتومة؛ وكان المنهج يؤدِّي في الأغلب إلى كبتها وإلى تفضيل البناء العَلماني للسياسي عليها. وفي سياق تؤدي الفوضى فيه إلى تجدد النشاط التَّعْبَوي للرموز الثقافية يمكن أن تتخذ المواجهة شكلاً مختلفاً تماماً. وتُظهِر حرب الخليج بخاصة كيف يمكن لزعيم شَعْبَوي أن يجازف بتحدي عالم الدول وقوانينه وقِيَمه وفاعليه، وذلك بادراج عمله الدبلوماسي في سجل آخر خارج تماماً عن أسلوب المعاملات التقليدي بين الدول. لقد اعتقد صدَّام حسين بأنه يمكنه الانتفاع عن طريق مواجهة المسرح السياسي الدولي بمسرح دولي منازِع وبمواجهة تعبئة موارد الدول بتعبئة الموارد المرتبطة بالتكافلات الثقافية، وبمواجهة نَسَق الهيمَنة بنسق المحرومين.

من المؤكد أن مثل هذه الدبلوماسية ليست جديدة تماماً: فقد قام إنهاء الاستعمار وعدم الانحياز ثم بعض المعارك مثل معركة فيتنام باستخدام موضوع الاستعمار وشجبه استخداماً نَفْعياً وتَعْبَوياً. ومع ذلك لم يقم هذا التمهيد بقلب أوضاع النظام القديم حقيقة: فقد ظلت أزمة السويس أو أزمة فيتنام مترابطتين مع قواعد التعايش السلمي الصريحة والضمنية. ويعود الانشقاق الذي ظهر فيما بعد إلى العديد من العناصر الجديدة: فقد اندرج حديث الخاضعين وفعلهم في قاموسهم الخاص لا في قاموس الجماعة الدولية؛ واستهدفا توحيد المحرومين أكثر من بناء نظام جديد؛ وكذلك لم يتم تقييم المنفعة المطلوبة

بلغة القوة ولا بلغة تكديس منابع الدولة، بل بالقدرة على *التعبئة* وعلى *إشاعة* عدم الاستقرار. وبعبارة أخرى شهدنا على المسرح الدولي انتشار ماسبق الاستدلال عليه داخل المجتمعات غير الغربية: بدلاً من السعي مباشرة للحصول على السلطة، سعت حركات التعبئة-المضادة أولوياً إلى تشييد مسرح سياسي منازِع تستطيع إظهاره بأنه أكثر شرعية من المسرح السياسي الرسمي.

قد يبدو مثل هذا المخطط الاستراتيجي بأنه مربح لكل عاهل يواجه سلسلة من الإخفاقات التي أصبحت معروفة جيداً وهي: العجز عن تعبئة المحكومين حول دولة خارجية المنشأ ثقافياً؛ وصعوبة صد التعبئات المضادة ذات *النمط الإحيائي التي* تنتشر داخل المجتمع؛ وتعذر تحدي *القوى الدولية* فوق *ملعبها الخاص*؛ وعَرَضية المزايا الناجمة عن أسلوب الموالاة بين الدول مثلما عن مشروع عدم الانحياز. وتُفضي جميع هذه العقبات الداخلية والخارجية إلى تعويض القصور السياسي المتنامي عن طريق نشر وظيفة الرفض فوق المسرح الدولي بطريقة استعراضية: يُجهد الفاعل المهيمَن عليه نفسه حينئذ لكي يحل استراتيجية مِنْبَرية محل استراتيجية القوة ويسعى إلى استخدام النزاع استخداماً مختلفاً تماماً. وفي هذه الحالة لا يستهدِّف العاهل الذي يلجأ إلى النزاع زيادة قوته الخاصة أو انقاص قوة الآخر وفقاً لنظرية العلاقات الدولية التقليدية، بل إلى الحصول من مكان آخر على مكاسبه عن دوره المِنْبَري. ولا يتشابه النزاع حينذاك مع مقامرة خاسِرة طالما أنه يمكن للفاعل المِنْبَري نظرياً تعويض الخسائر التي يتحمَّلها على المسرح الدولي بتزايد قدرته على تعبئة الشعوب[١٢].

ولا ريب، بأن سابقة حرب الخليج تجعل الشكوك تحوم حول مردود هذه المجازفة: إن تكلفَة الدمار الذي شهده العراق تفوق بوضوح المكاسِب التي حصل عليها من التعبِّئات الشعبية، التي كانت أقل فعاليَّة مما توقع الرئيس العراقي، ومع ذلك فهي أكثر أهمية بكثير مما يقرٌ به الدبلوماسيون الغربيون. غير أن هذا النزاع قد سجل مرحلة، طالما أنه هذه هي المرة الأولى التي يتحرك فيها منهج الحرب الرافضة ويعمل مكتملاً: لقد راهن فاعل على الدخول في نزاع لا يستطيع فيه إلا أن ينهزم عسكرياً ودبلوماسياً، وأصدر أوامره للقيام بأعمال وبمبادرات لا لتحقيق النصر، بل لتجسيد الرَفض. وقد تم إلى حد كبير التعبير عن هذا الهدف، إذ أن الترويج للقضية العراقية قد أرغم على تجَمُّع جميع

الحركات التي تندرج في قاموس المنازعة وفي نشاطها في المنطقة: المنظّمات الفلسطينية بمختلف انتماءاتها، والحركات الاجتماعية المَغْربية والپاكستانية أو البِنجلاديشية، وبخاصة الحركات الإسلامية الجزائرية والتونسية والأردنية والسودانية التي اختارت جميعا تفضيل الانضمام إلى بَغداد على المساعدة السُعودية. وعلى نفس النحو، يُظْهِر تحوُّل حزب البعث العراقي الصاخب إلى هويّة إسلامية مناضِلَة مدى السرعة التي يمكن بها للاغتراب الثقافي أن يزوِّد الحروب الرافضة برموز ماهوية. ويكشف هذا التحول أيضاً عن شدة تقلُّبات الدعاوى بالالتزام الدولي، والسهولة التي يمكن أن تحل بها محل التزام المواطنة التزامات أخرى تتخلَّى بوضوح عن نظام الدولة[١٢].

وبناء عليه فالانشقاق عميق: إننا ننتقل بوضوح من مسرح دولي تكوَّن بطريقة كَونية، نحو مسرح متفرِّق يخلط قواميس مختلفة ومتناقضة. وأكثر من ذلك أيضاً، إذ يتلاعب الفاعلون بهذا التعدد للحصول على منافع جديدة، في حين أن الدول الآسيوية والإفريقية كانت منذ عهد قريب لا تصل إلى العلاقات الدولية إلا باستخدام القاموس الغربي للعمل الدبلوماسي، وبالامتثال لنماذج إيديولوجية تغترفها من الغرب، ولم تكن ترجع -لكي تجد أذناً صاغية- إلا إلى مزايدة تطالب بمزيد من الدولة وبمزيد من السيادة. ويؤدِّي هذا «التشتُّتْ» الثقافي للنظام الدولي بدوره إلى نمو الوظيفة الخارجية لجميع التعبِّئات التي تستند في داخل كل مجتمع إلى الخطاب الماهوي. إن الفتن الطائفية في الهند، وتبشير الكنائس البروتستانتية في أمريكا اللاتينة، تماماً مثل التعبئات الإسلامية في المَغرب والمَشرق أو في شبه القارة الهندية تنطوي أكثر فأكثر على الإعلان عن عملها دولياً وبالتالي فهي تقوم بادارة علاقاتها الدولية. وتتجلى الاستمرارية هنا كما يتجلى الانشقاق بوضوح: فالتعبئة الدينية والطائفية تنمو في القارة الأمريكية-اللاتينية، هناك حيث لم تعد حروب العصابات المنتمية **لفيدل كاسترو** تحرز نجاحاً. كما تحتل الحركات الإسلامية العابرة- للأوطان والانضوءات التي تحظى بها المكان الذي تركته الدبلوماسية القومية الناصرية شاغراً. وكذلك يحل تكاثر الرؤية المناضلة ضد الأجنبي - مسلماً كان أو غربياً- في الهند محل النتائج التَعْبَوية لدبلوماسية حزب المؤتمر الخاصة «بالعالم الثالث».

إن جميع هذه العناصر التي تأخذ على عاتقها بطريقتها الخاصة الإحباطات أو الاستبعادات السابقة، تقوم في النهاية بتكريس حياة دولية جديدة: وذلك سواء لأن لهذه

التعبئات الجديدة -كما سبق ورأينا- مفعولاً دولياً مباشراً، أو لأنها تُكره حكام الدول وبالتالي تحد من دبلوماسيتهم؛ أو سواء لأنه يمكنها دفع بعض هؤلاء الحكام إلى تغيير الملعب، وإلى التجرد من أدواتهم الدبلوماسية واستبدالها بموارد مرتبطة بهذا النمط الجديد من الفعل.

وخلال حرب الخليج ظهر تأثير الإكراه على الدبلوماسية بوضوح في باكستان والمغرب وتونس. فقد أرسلت كل من باكستان والمغرب وحدة عسكرية للمشاركة في التحالف المعادي للعراق، في حين انتشرت بعد ذلك أنشطة جماهيرية لصالح الطرف المخالف، مما دفع باكستان إلى التكتم بشأن اشتراكها في المجهودات الحربية، وحثَّ المغرب على تأييد مظاهرات يناير ١٩٩٢. وفيما يتعلق بتونس فإن ضغط الحركات الإسلامية جعلها تمتنع عن اتخاذ موقف، وحتى عن حضور اجتماع الجامعة العربية الذي كان ينتظر اتخاذه قراراً بادانة العراق. أما فيما يتعلق بالتأثير الخاص باستبدال دبلوماسية بأخرى فإنه يتيح تفسير جزء لا يستهان به من الدبلوماسية العراقية، بل لقد ظهر من قبل بأشكال أقل وضوحاً في المواجهة بين إيران والولايات المتحدة خلال السنوات الأولى من إقامة الجمهورية الإسلامية. إن تعقُّد الدبلوماسية الإيرانية يعود إلى حقيقة أنها عرفت أكثر من ليبيا بكثير كيف تمزج بين الوظيفة المِنْبَرية وبين عمل الدولة من النمط الواقعي، وكيف تنهض بدور تجميع المحرومين مع الانتفاع من المنافسة بين الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة، وكذلك الاستفادة من الامكانيات التي تتيحها طرق التعاون الثنائي بين دولة ودولة. وفي الوقت نفسه يؤدي تكوُّن إيران من جديد كقوة إقليمية وكقوة منازِعة عابرة-للأوطان إلى إدراجها في البُعدين الراهنين للمسرح الدولي وفقاً لسياق تأمل بأن تحصل منه على أقصى مكاسب خاصة ممكنة.

هكذا تُصبِح وظيفة المدافع عن «المستَضْعفين» -لترديد مقولة قرآنية الأصل- إحدى مكوِّنات النظام الدولي الأصيلة، وتُلقي في داخله عناصر العقلانية التي تميزه. إن هذه الوظيفة المستندة على المنازعة لا السلطة، وعلى التكافلات الأفقية لا المصلحة الوطنية، تتخلى عن أدوات العمل الدولي التقليدي، كما عن غاياته. ولهذا فإنها لا تسعى إلى التفاوض كهدف وسيط، ولا إلى الاندماج الدولي كهدف نهائي. فالتفاوض ليس إلا وسيلة للتعبير، ولعرض القضايا التي يتم الدفاع عنها. ولا يُقصَد بالربط بين تحرير

الكويت وتحرير فلسطين التفاوض، لكنه يفرض نفسه ببساطة كطريقة *اتصال دولية*.
ويصبح *هذا الاتصال* هو الهدف النهائي الوحيد الذي يتم السعي إليه واقعياً: ولا تختلف وظيفة الخطيب المِنْبَري القائمة داخل المجتمع عن تلك التي تمتد على المسرح العالمي من حيث أن *الأولى* لا تحمل برنامجاً لمدينة ولا حتى رغبة حقيقية في *الوصول إلى السلطة*، في حين أن *الثانية* لا تحمل نظاماً بديلاً. ومن *هنا* يحصل *الكلام البلاغي المصاحب لها* على القَيْد *الذي* يحدها: ولأنها تحصل على قوتها من امتناعها عن تحديد معالم النظام الجديد الذي تدعو إليه فيجب أن تقنع بتدعيم -جزئياً على الأقل- النظام الدولي الذي تحاربه. إن الخطيب المنبري الدولي -مثله مثل كل منبري آخر- لا يحصل على أقصى مكاسب ممكنة إلا بالمحافظة على دوره *الرافض*.

هكذا ينزع التقدير العقلاني الذي كان يؤسِّس النظام الدولي التقليدي إلى التفتت: لم تعد العلاقة بين التكلفة والعائد لها نفس المعنى لدى جميع الفاعلين. إن بعض الأفعال التي تبدو في سياق العلاقات بين الدول بأنها مُكَلِّفة للغاية وبالتالي منافية *للعقل*، قد تبدو في *سياق النظام* المنبري مترابطة وعقلانية. وفي ظل هذه *الحالة* تقل القدرة على تَحَسُّب سلوك الشريك، كما قد يفسد مبدأ الردع ذاته. ولا يعود عدم الفهم بين الدبلوماسيات الغربية وبعض دبلوماسيات العالم الإسلامي إلى التباس الوسائط الثقافية فحسب، بل يعود أيضاً إلى صعوبة التوفيق بين هذين *النظامين* المتنافرين بحكم طبيعتهما المعروفة.

ويلزم التسليم بأن استراتيچية الرفض هذه موزَّعة بطريقة غير متساوية في مجمل العالم غير-الغربي. إن حقيقة انتشارها أولوياً في المساحة الإسلامية تؤكِّد أنها ترتبط أولاً بتعبئة موارد ثقافية يمكنها إضفاء معنى على شجب تعميم العلاقات *الدولية* الفاشل وعلى استبعاده. ولهذا يجب *النظر إلى* قُدْرَة *الإسلام* على تنظيم نفسه كقوة عابرة للأوطان، وعلى انتقاد طموح *النموذج الغربي إلى الكونية*، باعتبارها متغيِّراً تفسيرياً ذا شأن[١٤]. ومع ذلك سيكون سقوطاً في مغالاة ثقافية ساذجة اعتبار هذه *القدرة* متغيِّراً أصلياً، ونقوم مسبَقاً بالتمييز بين ثقافات حاملة لمشرعات منبرية وأخرى غير حاملة لمثل هذه المشروعات ولا يمكن أن *تحملها*. وعلى *هذا* توجد فرص مواتية تماماً لانتشار الاستراتيچيات المنبرية خارج الإسلام ولظهورها في مساحات ثقافية أخرى، وبأن تقوم بخاصة بتنسيق أنماط أخرى من النزاعات. إنه في هذا السياق إذن تنزع الأشكال

الدبلوماسية على مثال *الشعبوية إلى الانتشار*، حيث نجد التزاماً دولياً ذا طبيعة مِنْبَرية يقوم بتمديد توجُّه *السياسة الداخلية* التي يتبعها العاهل مثلما يذكِّرنا مثال بَنَما والجنرال نورييجا: هنا نجد أن بناء سياسة خارجية معادية لأمريكا بفاعلية لا يتطابق مع انحياز إيديولوجي، ولا مع السعي نحو رعاية أخرى، ولا حتى مع مفهوم جديد للحياد، لكنه يتناظر بشدة مع إبراز أسلوب منازعة على المسرح الدولي خالٍ من كل تمثُّل عما يجب أن يكون عليه «النظام الدولي الجديد». وهذا هو بالتحديد السبب الذي من أجله لا يوجد لدى هذه الاستراتيجية في النهاية إلا القليل من الفرص لتكون حاملة للابتداعات، في حين أنها على العكس تجازف بالانتفاع من دوام *الفوضى الدولية الراهنة*.

عمليات الابتداع الدولية

وعلى هذا يمكن أن تبدو إمكانيات الابتداع في هذا السياق ضعيفة. كذلك يبدو الاهتمام بالتغيير هزيلاً بقدر هُزال *الخيار المتروك* أمام *الفاعلين* للشروع في تغيير قواعد *النظام الدولي*. ومثلما يحدث في النظام الداخلي يؤدي الانحراف عن القواعد المألوفة إلى مزايا مُبْدِعة. ومن الممكن أيضاً أن تؤدي عمليات تجديد نشاط الثقافات المقهورة إلى قلب أوضاع نموذج الدولة لكي تحبِّذ تطوراً جديداً لنشر الكيانات الإقليمية في العالم. ويمكنها أيضاً على مرّ الأيام إعداد طرق جديدة للربط بين *النظام الداخلي والنظام الخارجي*. ويمكن للفرضيتين أن تخضعا لبداية فحص تجريبي يُثْبِت بأن هذا التغيير قد بدأ وليس مستَنْبطاً من مقدِّمات نظرية لا غير.

نشر *الإقليمية في العالم*

يعود نشر الكيانات الإقليمية في العالم إلى إنجازات متنوعة تنضم معاً لكي تسمو على خريطة الدول، وتفرض التسليم بتقسيم آخر للمسرح العالمي كأمر واقع مع أخذ معطيات الخصوصية الثقافية في الاعتبار بطريقة جزئية إلى حد ما. وتوجد أربع صيَغ تبدو بأنها أساسية في هذا المجال هي: أولاً تكوُّن مجموعات ثقافية شاسعة النطاق متبلْوِرة حول تدفقات ثقافية عابرة للأوطان تقوم بمنازعة الدول بل وبمحاربتها. ثم إقامة اتحادات بين دول وفقاً لأساليب تستهدف الاندماج وتتجاوز منهج الدول. وكذلك تكوين

محاور إقليمية حول دولة قوية توحِّد بطريقة مبهمة بين هويتها كدولة وبين إرادة ذوبانها في وحدات أكثر اتساعاً. والصيغة الرابعة والأخيرة هي المجهودات الساعية إلى حل المشاكل المرتبطة بالخصوصية «تحت-الدولة» عن طريق بناء أقاليم مغايرة للدولة وتنشد الاستقلال الذاتي.

وتتيح الصيغة الأولى من هذه الصيَغ تعايش طرق عديدة للإنجاز تنزع إلى التناقض. إن تجديد نشاط تدفُّقات ثقافية مندرجة في أطراف النظام الدولي يخلق واقعياً «مساحات إمبراطورية» تتوافق إلى حد كبير مع غايات المنازَعة. وتفرض إعادة تشكيل عالم إسلامي أو عالم هندوكي نفسها أولاً كطريقة لعرض خطاب ناقد: فهي ترفض سيطرة النموذج الغربي، وترفض المجموع الوطني باعتباره حَيِّزاً متكاملاً يدمج جماعات ثقافية وعِرقية متباينة، وترفض الدولة كشكل لتنظيم المجتمع السياسي وكمصدر للعَلمنة، وفي النهاية ترفض الحكام المتولين للسلطة وممارساتهم السلُطَوية واخفاقاتهم الاجتماعية-السياسية. وفي كل من هذين العالمين ويحتمل في غيرهما من العوالم (عالم الهندية في أمريكا اللاتينية، وربما عالم الإفريقية في القارة السوداء، أو عالم الوحدة التركية في آسيا وفي أوروبا)، ينشأ أولاً تفاعل متواصل بين ممارسات المنازَعة التي لا تتوصل إلى التحول إلى واقع في أجهزة الدولة، والدعاوَى الثقافية الإمبراطورية التي تظهر كبديل محتمل لغياب التعبير بالكلمة. وتؤكِّد الحركات الإحيائية حينذاك كما يؤكِّد المثقفون التقليديون-الجدد ذواتهم باعتبارهم موجهين لهذا الانتاج الجديد لحيِّز يكرِّس جزءاً هاماً من خطابه للتميُّز عن إطار الدولة-القومية: إن «دار الإسلام» التي هي دار المؤمنين، والعالم الهندوكي الخاص بحزب بهاراتيا جاناتا ليس هو عالم الدولة-القومية الهندية، لكنه يشير إلى حَيِّز وهمي لا يضم الطوائف الأخرى، ويضم في المقابل دول الهَمَلايا ودولة سري لانكا أيضاً. وفي مواجهة هذه الإقليمية الثقافية المشيَّدة «من أسفل» تقوم مبادرات مؤسَّسية بتقليدها في خجل، وبالتقَوْلب في هذا الإطار ذاته لتمنحه توجهاً إيجابياً، مع أنه يمكن تفسير انطلاق هذه المبادرات، هنا أيضاً، بأنه رد على التحدِّي: والمثال على ذلك، تشكيل منظمة المؤتمر الإسلامي في عام ١٩٦٩ كرد فعل لحريق الجامع الأقصى في القدس. ولا ينزع هذا النمط من المؤسَّسات الذي يضم دولاً حريصة على سلطاتها، إلى مأسَّسة طريقة جديدة لتعزيز الإقليمية، ولا حتى إلى تنظيم حيِّز ساهمت

المبادرات التنازعية القادمة من أسفل في رسم نطاقه. زِد على ذلك أن ميثاق المؤتمر الإسلامي يهتم باشتراط «احترام سيادة واستقلال وسلامة أراضي كل دولة عضو[١٥]».

وفي المقابل يمكن للمبادرات المؤسَّسية متوسطة المستوى أن تكون ذات تأثير تنظيمي أكثر أهمية بكثير، مثلما يشير بذلك ازدهار المنظمات الحكومية وغير الحكومية التي تضم مثقفين وأساتذة جامعات وفنيين أو تجار من العالم الإسلامي، وبذلك يكوِّنون بداية لتجمع إقليمي. وسواء كانت هذه التجمعات لتحقيق منْفَعة أو لرفع معاناة، فإنها تُنتِج الأنسجة الأولى لهذه المجموعات الثقافية، وتضمن وجودها دولياً: إن النجاح الأخير لحزب الجالية التركية في بلغاريا، والرَّدْع المضاد للأتراك في اليونان، وتنظيم الطائفة الإسلامية في البوسنة، وازدهار العلاقات بين تركيا والبانيا خلال العهد بعد-الستاليني، تماماً مثلها مثل فورة الشعوب الناطقة بالتركية في مجموع أراضي الاتحاد السوفييتي الفقيد، هي جميعاً أحداث لا تخضع لدبلوماسية الدولة، وتخلق واقعياً حيِّزاً إقليمياً له قيمة دولية، وذلك حتى من قبل أن تتخذ الدولة التركية بوضوح موقفاً في الموضوع.

ويمكن أن يظهر **الاتحاد بين الدول** كشكل آخر من أشكال عملية تدعيم الإقليمية وتجاوز نموذج الدولة. ويفرض الاتحاد بين الدول نفسه -على نقيض المجموعة الثقافية- كنتاج لمنطق دبلوماسي، وباعتباره خياراً وارداً من أعلى. ومع ذلك فهو يتَّسم بسمتين مجدِّدتين يشارك فيهما النموذج السابق ذكره: الأولى هي الافتراض بأنه يمكنه إحداث طريقة جديدة للتجمع السياسي؛ ثم الاعتقاد بأنه سينفتح على إعادة بحث إطار الدولة وقواعد اللعبة المرتبطة به. وفي مركز العالم الغربي ذاته أدى البناء الأوروبي إلى قلب أوضاع هياكل الدول-القومية فعلاً ليحل نظام تعدد الانتماءات محل انتماءات المواطَنَة، مما ينشِّط -بصورة متناقضة- الخصوصيات ويعيد إليها قوتها: الواقع أن تكاثر شبكات الوحدة الأوروبية العابرة للدول يحبِّذ لدى المعنيين تعيين هويتهم بأنها أوروبية وتحديدها في نفس الوقت وفقاً للأقاليم الصغيرة المنتمين إليها: هكذا توجد لدى مدن ليون وميلانو وفرانكفورت وبرشلونة مصلحة بأن تحدد ذاتها بأنها حواضر أوروبية في حين يؤدي ازدهار الروابط الإقليمية في إيطاليا، وتجدد حيوية الأقاليم الفرنسية والألمانية إلى بلورة خصوصيات جديدة. هكذا يصبح مسعى الدول ومبادءتها من أجل الوحدة محمَّلاً بنتائج ضارة بالنسبة لبقاء هذه الدول، لكنه في الوقت نفسه مصدر للابتداع

بالنسبة للنظام الدولي.

وحين تمتد هذه الظاهرة إلى **عالم الجنوب** تُصبح أكثر تبايناً بكثير وبالتالي أكثر غموضاً. إذ يكرِّس اتحاد الدول حينذاك ظهور مجموعة إقليمية تتوكد هويتها الثقافية أكثر، في حين يتكشف في الوقت نفسه بأن الحكام أكثر حذراً، وأكثر حرصاً على امتيازاتهم وسلطاتهم، وأكثر ارتباطاً بالمحافظة على فضائل هذه الدولة المستوردة التي تضمن لهم دوامهم. هكذا يتضح بناء **اتحاد المَغْرب العربي** بأنه كاشف تماماً عن هذا التوتر: أقيم هذا الاتحاد في فبراير ١٩٨٩ نتيجة لمعاهدة مراكش، وقد سجَّلت هذه المؤسَّسة الجديدة في البداية تجاوز عهد الصراع الذي كان دائراً حتى ذلك الحين بين الدول الخمس أعضاء الاتحاد وهي الجزائر وليبيا والمغرب وموريتانيا وتونس. ويمكن تحليل هذا الاتحاد باعتباره في الأساس تحالفاً يخضع بدقة إلى دواعي خاصة بمصالح الدولة، ويتزوَّد بجميع الوسائل التي تستطيع حمايته ضد أي مشروع لهدم إطار الدولة–القومية. لقد سجلت نهاية الثمانينيات ظهور ضرورات عديدة مشتركة دفعت كل دولة من هذه الدول إلى استراتيجية التحالف، وتنطوي هذه الضرورات على: تضافر أزمات وضغوط مرتبطة بالمديونية، وبالصعوبات الاقتصادية، وبالآثار السلبية للتعبئة الاجتماعية؛ واللجوء أيضاً إلى نفس وسائل «الإصلاح» في الوقت الذي تحولت فيه الجزائر إلى صندوق النقد والبنك الدوليين، وعكفت على الخصخصة، وشرعت في تفكيك التزام الدولة. وكذلك ظهور مجازفات مترابطة تستتبع معالجتها قيام سياسة تعاون في مجال إعداد الأراضي وفي مجال الري، بل وفي القطاع الغذائي أيضاً. هذا بالاضافة إلى أن هذه الأزمات كانت واضحة، وتتسبب في نتائج سياسية منذرة بمخاطر كافية لاقناع كل من هؤلاء الحكام بضرورة التعاون، حتى في مجال القمع الداخلي، لكي لا يتعرض بسبب سياسة التنافس إلى جعل الدولة المجاورة ملجأً لمعارضيه. وخلاصة القول كان اتحاد هذه الدول له معنى لكي يوقف إقامة جماعة مغربية تسودها المعاناة والمنازعة. يضاف إلى ذلك وجود حاجة لمواجهة إنشاء جماعة أوروبية في الشمال: هكذا أعقب استيراد نموذج الدولة استيراد نموذج الاتحاد الكونفيدرالي.

غير أن نتيجة هذه الخيارات مبهمة. فقد تم على المستوى المؤسَّسي استبعاد المشروعات التي قد تعتدي على سيادة الدول: هكذا لم يُقبَل الاقتراح الليبي الخاص

بالوحدة الكاملة، ولا حتى النموذج التونسي الذي يطالب بصيغة يذكّرنا بنيانها بالمؤسّسات الجَمْعية الأوروبية. ولم يكن من بين الأهداف المقررة لا التنسيق الضريبي، ولا الوحدة النقدية، ولا الوحدة الجمركية، ولا فكرة الجماعة الاقتصادية للبترول والغاز. لقد أمكن فقط إعداد اتفاقيات ثُنائية ومتعدِّدة الأطراف تتعلق بالتدريب وبالتبادل التجاري وبالتعاون في مجال الطاقة والمناجم، ذلك على غرار مشروع خط أنابيب الغاز الذي يربط واحة الصَّفْصَاف الجزائرية بمدينة زْوارة الليبية عبر جَفْصَة وزارزيس وخط الأنابيب الذي يربط حاسي رْمِل بطَنْجَة. ومع ذلك، فالأرجح أن الجوهر لا يكمن هنا: إن مشروع اتحاد المغرب العربي ذاته الذي جاء عقب ثلاثة عقود تسودها قومية شامخة، وعدم تعاون شبه كامل، يساهم بعمق في إعادة توجيه سلوك الأفراد خاصة من الفئات الحاكمة. إن حرية الفنيين والمثقفين والموظفين من الجنسيات الخمس المعنية في التجول عبر المنطقة المغربية تُغَيِّر من ظروف تنشئتهم بصورة هامة، كما تُغَيِّر في النهاية من طبيعة مصالحهم. وهي تساهم على كل حال في فصم العلاقة التي تربطهم بنموذج الدولة–القومية، وفي تصور هويتهم ومشروعهم في سياق إقليمي حيث يستطيع التاريخ والثقافة والتشارك في الاحتياجات في مواجهة مجموعات إقليمية أخرى إحداث مصالح ومفاهيم أخرى للعمل السياسي. وباختصار فإن فرضية بورجوازية الدولة المحدَّدة باعتبارها الأصلح لاستيراد نموذج الدولة الغربي تتجه بذلك نحو التضاؤل وإلى جعل احتمالات الابتداع مفتوحة[١٦].

ويبدو واضحاً أن هذا الأسلوب في تدعيم الكيانات الإقليمية ينزع إلى الانتشار وإلى الانتعاش فيما هو أبعد من أوروبا والمغرب، وذلك بخاصة في أعقاب اختفاء الانفلاق بين الشرق والغرب والتخفيف من انقسام العالم الإيديولوجي: فقد تجدد نشاط منظمة دول جنوب شرقي آسيا، وازدهرت الاتفاقيات الإقليمية في أمريكا اللاتينية بخاصة ميثاق دول الانديز والتجمع الذي يضم بلدان القرن الأمريكي الجنوبي. وتضاعفت أيضاً أجهزة التعاون بين الدول الإفريقية ؛ كما تكاثر التدفُّق الذي يربط الصين الساحلية بجيرانها المباشرين عن طريق «المناطق الاقتصادية الخاصة» التي اضطرت جمهورية الصين الشعبية إلى قبول تكوينها. ومن خلال كل حالة من هذه الحالات يمكننا مشاهدة بداية ذات الحركة الخاصة بإعادة تشكيل الجغرافيا السياسية، ونفس المسعي نحو مفهوم جديد للعلاقات الدولية يمتزج فيه ازدهار تعدد الأقطاب الذي لا يزال نسبياً للغاية مع توكيد

المساحات الثقافية المنتسبة لتاريخ خصوصي.

ويمكن أيضاً أن تتكون المحاور الإقليمية الجديدة حول دول قوية تنشد الهيمنة، ويتسبب هذا الطموح ذاته في ايجاد أنماط أخرى من الابتداعات، بل ومن المفارقات أيضاً. هكذا تذكّرنا ممارسة اليابان لسياسة «الكوكوسايْكا» *Kokusaika* أي «التدويل» بإقامة مساحة يابانية تمتد إلى ماوراء حدودها الخاصة بكثير، وحيث تمتزج بطريقة معقّدة عناصر من عقلانية الدولة مع مجموعة من التدفقات غير السياسية وفقاً لنهج ينزع عن القواعد التي تحكم النظام الدولي التقليدي جزءاً هاماً من مدلولاتها. إن التوتر قوي بين حِكمة الدولة اليابانية التي امتنعت خلال أمد طويل عن التزوُّد بدبلوماسية تستطيع الاعتماد على المسرح الدولي، وبين الممارسات شديدة التنوع الصادرة عن المجتمع المدني والمنفتحة على تكوين حيِّز إقليمي خاضع للاقتصاد الياباني وللثقافة اليابانية. لا تزال الدولة اليابانية ترجع رسمياً إلى مذهب «*Datsua Nyuo*» (فلنترك آسيا وندخل أوروبا) المعلَن عنه في عهد حكومة الميجي [خلال القرن التاسع عشر]. كما أنها لا تزال متأثرة استراتيجياً بتكلفة المغامرة الاستعمارية التي سبقت الحرب العالمية الثانية وصاحبتها. وفي مواجهة دبلوماسية المؤسَّسات هذه، يحقق المذهب شبه المعاكس «العودة إلى آسيا» تقدماً كبيراً، تؤجِّجه أزمة الهوية الثقافية التي تشهدها اليابان، وتغذيه دعاوَى الدول الطرفية أيضاً. هكذا يتم التلطيف من دقة إطار الدولة-القومية عن طريق دينامية الجامعات اليابانية التي تمنح ٧٠٪ من منحها إلى أفضل الطلبة في جنوب شرقي آسيا والذين يشكّلون كوادر فروع الشركات اليابانية الموجودة في إندونيسيا وماليزيا أو في تايلاندا. ومثلماحدث بعد عهد الميجي يلتحق اليوم طلبة صينيون وكوريون وماليزيون بالمؤسَّسات الجامعية في الأرخَبيل الياباني لتسهيل وصولهم في بلادهم إلى القيام بدور النُخْبة. هكذا وبينما يجري تشكيل «مجال ثقافي للرموز الفكرية»، يقوم التمويل الياباني بجلب منافع جديدة لهذا التكافل الإقليمي: ففي نهاية السبعينيات استقرّت في جنوب شرقي آسيا ٢٧٪ من الاستثمارات اليابانية في العالم، أي ما يقرب من ١٠ مليار دولار[١٧]. هكذا نجد اليابان هي المستثمِر الأجنبي الأول في إندونيسيا، وفي تايلندا (حيث تسيطر على ٥٥٪ من الاستثمارات مقابل ٧٪ للولايات المتحدة)، وفي ماليزيا وسِنغافورة والفِليبين. وتقوم الشركات اليابانية الكبيرة بدور حاسم هنا، من غير أن ينطوي لهذا على نقل

حقيقي للتكنولوچيا: وتتمخض التدفقات المالية المنبثقة عن هذا الدور عن سيطرة واقعية على اقتصاديات الجنوب الشرقي الآسيوي من غير أن تُعَرِّض الهيمنة الإقليمية لأصحاب المشروعات اليابانيين لخطر حقيقي. ويَظْهر بوضوح تقسيم للعمل يقوم بتنسيق حقيقي لهذا الحَيِّز الجديد: **الالكترونيات** في ماليزيا، و**الزراعة-الغذائية** في تايلندا، و**الصناعة الثقيلة** في إندونيسيا، و**الخدمات** في سنغافورة.

ويُحدِث هذا النمط من التغير تناقضات عديدة. إنه أولاً يواجه بوضوح بين هيئتين سياسيتين متقابلتين: الأولى هيئة دولة-قومية يابانية منسوخة بدقة عن القواعد العالمية، وتضطلع باهتمام بدورها الموالي للولايات المتحدة سياسياً؛ والأخرى هيئة حيِّز نفوذ بل هيمنة يابانية غير محدَّد النطاق، وقد تكوَّن انطلاقاً من موارد مغترَفة من المجتمع المدني، وتبلوَّر في نظام اقتصادي وثقافي معاً. ويغذِّي هذا التوتر مطالب تحرير السياسة اليابانية، وخروجها بالتالي عن نظام التبعية، مثلما أشارت إليه المجادلات التي صاحبت تجديد المعاهدة اليابانية-الأمريكية عام ١٩٩٠. ومن الأمور الكاشفة أن هذه المراجعة -المشتملة على مراجعة الدستور أيضاً، وبالتالي مراجعة النظام السياسي الداخلي- تُحَرِّك النفوس خاصة بين الأجيال الشابة وفي داخل الوزارات الاقتصادية[١٨].

غير أن هذا الحيِّز الثقافي الجديد لا يتكون منفصماً عن النموذج الغربي. وإذا كانت اليابان تسيطر بصورة متزايدة على تدريب نخب الجنوب-الشرقي الآسيوي، فإن النخب اليابانية ذاتها تستمر في الالتحاق بالجامعات الأمريكية. وإذا كانت الدينامية الصادرة عن المجتمع المدني تقلب أوضاع علاقات الموالاة المنسوجة مع الولايات المتحدة وتساهم في زعزعة نظام سياسي يعاني من أزمة صريحة ويحصل على شرعية داخلية في غاية الضعف، فإن حركات المنازَعة لا تواجه النظام السياسي بأي نموذج بديل. وحينئذٍ تعود إمكانيات التجديد إلى تطور الدينامية الخارجية أكثر من تطور الدينامية الداخلية، وتكون مرتبطة أكثر بآثار عمليات تدعيم الإقليمية من قدرة حقيقية على التخلص من الوصاية الغربية. وبعبارة أخرى يجد التغيير نفسه بأنه يتوافق لا مع أزمة مركز النظام الدولي، لكن مع آثار الابتداع التي تخلقها النظم الإقليمية في أطراف هذا النظام. وعلى نفس المنوال لا يبدو أن تراكم الموارد المادية يقوم اليوم كما كان بالأمس بتحريك هذه التغييرات وذلك على عكس ما يؤكده أنصار المذهب التطوري: إن القوة الاقتصادية

اليابانية لا تخلق بذاتها ترياقاً لعملية التغريب والتبعية السياسية، بل يمكن أن تقوم على العكس بتوسيع نطاقها. ويبدو أن مهمة الانشقاق تكمن في بناء مساحات مخالفة للنظام الدولي، وتكمن بدقة في سلسلة النتائج المترتِّبة على نشر الإقليمية التي تُنعش واقعياً المناهج الثقافية والتكافلات المستقلة عن القوانين المنظمة للمسرح العالمي. إن اختفاء المرجع السوفييتي الذي كان فيما مضى يضفي على هذه التجمعات الإقليمية معنى يتوافق مع نموذج السيطرة في العلاقات الدولية، لا يؤدي إلا إلى تقوية وتعزيز هذه العملية.

هكذا ينزع تكاثر هذه المحاور الإقليمية المتمثِّلة في اتحاد دول أو في هيمنة دولة واحدة نحو تغيير البناء، لكن كيان الدولة يحد من هذه النزعة ويخفِّف منها. ويبدو أن كل شيء يدل على أن مدى السيطرة التي تباشرها الدولة يمثل المتَغيِّر المميِّز والمفَسِّر لعمليات الابتداع: إن الاندماج الأوروبي، واتحاد المغرب العربي، والحيِّز الجديد في الشرق–الأقصى، بل و«العالم الأسلامي» هي محاور مُحَمَّلة بالابتداعات من خلال قدرتهاعلى إحداث شبكات تكافل عبر– وطنية، وأساليب جديدة لتحقيق الهوية، وبخاصة أشكال جديدة للاندراج في النظام الدولي بعيداً عن المنهج الدبلوماسي التقليدي.

والحاصل أن انتشار الإقليمية في العالم يشتمل بالتوازي على تشكيل ***مجموعات دون–الدول أو عبر–الدول*** تستهدف حل المشاكل المترتبة على وجود أقليات وطنية وعلى الصعوبات الخاصة بتعايشها مع مبادىء نموذج الدولة–القومية. إن التفرقة بين الحيز العام والحيز الخاص، ومسلَّمة أسبقية الانتماء للمواطنة تفترضان بأن الدولة لاتُعنى إلا بالفرد المحروم من كل هوية وسيطة. وفي ظل هذا العرف أو المبدأ تم على الدوام حرمان الأقليات الوطنية من الحصول على أية شخصية دولية، ولم يحدث إطلاقاً الاعتراف لهم –بصفتهم– بحق الوصول إلى المسرح الدولي وإلى المؤسَّسات التي تؤَلِّفه.

ومع ذلك سرعان ما تكشَّف أسلوب العمل بين الدول بأنه محمَّل بالآثار الضارة. إذ غالباً ما تحولت الأقليات في الواقع إلى فاعلين دوليين، بخاصة لفرط ما استخدمتها الدول كأدوات للمنافسة فيما بينها. وتعتبر تطورات **القضية الكُردية** من هذه الناحية ذات مغزى بنوع خاص: إذ باعتبارها خصوصية واعية بذاتها فانها تصطدم مباشرة بمنهج الدولة، ولا تستطيع تحقيق ذاتها إلا بقلب أوضاع نموذج الدولة–القومية في المنطقة

ويشجبه. ويخضع تكوُّن هذه القضية وبخاصة نموها إلى حد كبير إلى المناورات السياسية-الدبلوماسية لدول المنطقة. هكذا أيدت الدبلوماسية السوفييتية تكوين هوية كُردية وشجَّعت في عام ١٩٤٦ اعلان قيام **جمهورية مهاباد** الكردية بقصد إضعاف الدول المعنية وإعداد مجال لنفوذها. وعلى نفس المنوال، وفيما بعد أيدت الدولة الإيرانية مادياً الحركة الكُردية العراقية بزعامة بَرْزاني لكي تزداد قوة في نزاعها مع دولة العراق حول الحدود أثناء مشكلة شَطّ العرب. وفي المقابل كان ثمن التصالح بين دولتي إيران والعراق في الجزائر عام ١٩٧٥ تخلي الشاه عن سياسة التعضيد هذه التي أصبحت محْرِجَة فجأة. وبالرغم من أن الدولة السورية مهددة أيضاً بصحوة الحركة الكردية إلا أنها قامت بدورها في مناسبات عديدة بتقديم المعونة العسكرية إلى الأكراد الأتراك لكي تضغط على أنقرة، وإلى الأكراد العراقيين بخاصة بقصد حسم النزاع مع الاتجاه البَعثي الحاكم في بَغداد. ولم تحرم الدولة العراقية نفسها•أيضاً من تعضيد الأكراد الإيرانيين الثائرين ضد الجمهورية الإسلامية، في حين أن الدولة التركية التي على خلاف مع أقليتها الكردية فتحت حدودها منذ عام ١٩٧٨ أمام «البِشْمِرج» [أي المحاربون الأكراد]، مع قيامها بالتزوُّد بالوسائل اللازمة للتدخل عسكرياً في كردِستان العِراقية للقيام «بعمليات بوليسية[١٩]».

ويستحق المثال الكردي الحصول على اهتمام خاص لتميّزه ولأنه يضَخِّم سمات هذا التناقض: فحين تجد الدول-القومية المعنية نفسها تواجه تهديداً لهويتها ذاتها، فإنها تُستدرج -بحكم منهجها الخاص- إلى المشاركة بفاعلية في ازدهار تعبئة تؤدِّي إلى رفضها. ونجد نفس هذه الظاهرة مصاحبة لتطورات أغلب الحركات الماهوية الأخرى التي تشمل الدول-القومية لكن بصورة أقل حدة. ذلك مثل **التاميل** في الهند وفي سرِي لانكا، و**الأزيري** في إيران وفي الاتحاد السوفييتي السابق، و**البالوش** في باكستان وإيران، ومن بينهم كذلك **الباسك** في فرنسا وأسبانيا. وفي كل حالة من هذه الحالات يفرض حيز إقليمي ماهوي ذاته فيما وراء الدول-القومية، كما يزداد تأجُّجاً بسبب أسلوب التفاعلات المتبادلة الخاصة بهذه الدول.

ولا تتسبب **الأقليات الوطنية المعزولة** داخل إحدى الدول في حدوث نفس هذه التناقضات، ولا هذه اللعبة الانتحارية الغريبة التي تمارسها الدول المعنية. ومع ذلك فإنها

تنزع هي الأخرى إلى الاندماج في أعمال دبلوماسية وفي قيام النظام الدولي بمهمة إقرار الهويات: **فالأقليات المسلمة** في الفليبين، وفي الهند، وفي الاتحاد السوفييتي السابق، أو في إثيوبيا تتلقى تعضيداً دبلوماسياً بل ومساعدة عسكرية من جانب الدول الإسلامية المحتاجة لتجديد الإقرار بشرعيتها الدينية. كذلك **الأقليات التركية** في قبرص، وفي أوروبا الشرقية التي أصبحت رهاناً في الجدل السياسي في أنقرة وبالتالي مصدراً للمزايدة. وأيضاً **التبتيون** الذين تساندهم الهند بقصد التوازن مع الصين دبلوماسياً، و**المسيحيون اللبنانيون** الذين عضدتهم بغداد وقت التوقيع على اتفاقيات الطائف بقصد إضعاف موقف البعث السوري. هكذا فالدول لا تعمل كناد مغلق يحمي هذا الاحتكار الثمين الذي يجب نظرياً أن يتيح لها وحدها السيطرة على المسرح الدولي: إن عمل الدول داخل المسرح العالمي يقودها غصباً نحو المشاركة في بناء مساحات ثقافية إقليمية تتجه في النهاية نحو نفي هذه الدول.

ولا تعكس هذه الدينامية عملاً سياسياً-دبلوماسياً فحسب: إنها تتكون أيضاً داخل الدول باعتبارها امتداداً لنشاط النظم السياسية الداخلية، وبخاصة المنافسة التي تشتعل أثناء السعي إلى السلطة. ومن جديد نجد المثال الكردي كاشفاً عن تحولات الدولة التركية: كانت تركيا الكمالية غربية أكثر من جيرانها، وبذلك كانت أكثر تشدداً في رؤيتها اليعقوبية [مذهب ديموقراطي متطور] والاندماجية، وقد وجب عليها التحول شيئاً فشيئاً نحو الاعتراف واقعياً بالشخصية الكردية: تم الاعتراف باللغة الكردية كعنصر ثقافة تحت-وطني. وفي نفس الوقت لم تعد الاتصالات التي تجري في قمة الدولة مع المسئولين الأكراد تتسم بالسرية. إن استقبال المهاجرين الأكراد بالجملة بعد انتهاء حرب الخليج والدور الرسمي الذي منح للأمم المتحدة بهذه المناسبة يتساوى مع الاعتراف بتدويل قضية كردستان. ومن الأمور ذات المغزى أن جزءاً كبيراً من هذه المبادرة قد اضطلع بها الحزب الاشتراكي الديموقراطي التركي الذي يعتبر على المسرح الحزبي التركي بأنه الوريث المباشر لتقليدية كمال اتاتورك: فمن صفوف هذا الحزب خرج النواب الأكراد الثمانية الذين شاركوا عام ١٩٨٩ في مؤتمر باريس حول المسألة الكردية مما كلفهم الطرد من حزبهم بعد فوات الأوان. وقد قرر هذا الحزب الكمالي أيضاً فتح قوائمه رسمياً للمرشحين الكرديين أثناء الانتخابات التشريعية في أكتوبر ١٩٩١ بقصد الحصول على أصوات،

وبالتالي فاز بجميع المقاعد تقريباً في جنوب شرقي الأناضول، بل وأصبح متصدراً لتجسيد التمثيل الكردي في برلمان أنقره. وبالتوازي يتعاقب في العراق قَمْع عنيف ثم مفاوضات شبه رسمية بين الدولة وممثلي الحركة الكردية. وتعكس هذه المساومات بوضوح لعبة سياسية يقوم بها العاهل بقصد زيادة فرص بقاءه في الحكم: وهذا يعني أن النظام السياسي الداخلي يؤدي بجميع أشكاله في ظل ظروف معينة على الأقل إلى دلائل الاعتراف بالأقليات الذي قد يكون واهياً لكنه كافياً لرسم نطاق مساحة لا يمكن محوها بعدها[٢٠].

هكذا يساهم أسلوب الدولة في أداء وظائفها الداخلية مثلما الخارجية في ظهور مساحات ثقافية إقليمية بدلاً من كبحها وتعويق تكوُّنها. ومهما كانت دقة النموذج اليعقوبي الموجود بوضوح في كل نموذج دولة مستورَدة فان الخصوصيات تتقوى في نهاية الأمر بواسطة عمليات تفاعلية صادرة عن منهج الدولة وتتسبب في انقضائها في الوقت نفسه. فضلاً عن أن أزمة الانتماء المواطني والتدعيم اللاحق لتحقيق الهويات الطائفية يغذِّيان هذه الدينامية من أسفل، والتي من الغريب أنها تتنشَّط أيضاً من أعلى. وعلى هذا إذا ما كانت الدولة لا تبدأ التحول نحو الخصوصيات إلا في ظل ظروف وطنية ودولية معينة، كما أنها قد تتراجع بل وتلجأ إلى القمع في أوقات أخرى، غير أن كل شيء يساهم في جعل آثار عمليات التشتت هذه دائمة ويتعذر محوها. وتسير الأمور جميعها وكأن نظام الدولة ملتزم بمنهج يثير قصور الطاقة (الإنتروبيا)* المحمَّل بالابتداع: وليست المساحات الثقافية الإقليمية التي ترتسم هي مجرد رفض لفكرة الدولة فحسب، لكنها تتجه أيضاً نحو تحديد ذاتها إيجابياً بالنسبة للمساحات السياسية القائمة، وللمسرح الدولي، وللمساحات الثقافية الأخرى. وتنفتح صعوبة توطين هذه المساحات الثقافية في أراضٍ محددة على ابتداع آخر قسري: إذ حين تقوم هذه المساحات الإقليمية الجديدة بحرمان الدول من احتكارها للعمل الدولي، وتقوم بتوزيع هذا العمل على الفرد وعلى المجموعة، فإنها تفضي إلى تغيير بنية أساليب الربط بين الداخلي والخارجي.

---

* قصور الطاقة (الإنتروبيا) : نَزْعة في التقدم الاجتماعي للصَّيْرورة إلى الثبات لأن كل تغيرٍ متعاقب يستنفذ الطاقة التي تصبح حينئذٍ غير ميسَّرة لتقدم لاحق- المترجم.

الداخلي والخارجي: انتهاء التفرقة

الأرجح أن التجديد الأكثر أهمية والمحمّل في النهاية باليوطوبيا [الحلْم الكبير] أكثر من غيره، يعود إلى التوفيق بين الداخلي والخارجي. كان النظام الداخلي وفقاً للنظرية الكلاسيكية، وللدبلوماسية التقليدية، ولتوزيع الأدوار المعلَن، هو نظام الأفراد والمواطنين والرعايا، في حين كان النظام الخارجي من شأن الدول وحدها. وكان المسرح الدولي نادياً مغلَقاً لا يستطيع الفرد دخوله. وقد سجل إنهاء الاستعمار من هذه الناحية تصدّعاً في السيادة، لكنه أعلن في الوقت نفسه تعميق التواصل في تطبيق ذات النظرية واستخدام نفس الممارسة: فقد قام العواهل الجدد بالتذكير بمبدأ خلافة الدولة بطريقة حازمة، وبالمطالبة بتطبيقه بطريقة تُبْرِز حقيقة هذه المسلّمة.

وفي المقابل يعود الانشقاق على هذا المستوى إلى النتائج المتوالية للفوضى الدولية: إن تكاثر الانتماءات، وتنشيط التكافلات العابرة للأوطان، وفك الترابط بين الفرد والأرض، يضع الفرد أكثر فأكثر في مركز المُحَكِّم في مواجهة الهويّات والتعبئات العديدة التي تتجاذبه. وحينئذ لا يصبح المسرح الدولي مساحة خاصة بالفاعلين الجماعيين ولا بالدول وحدها. فإنه يمتلىء بعدد لا يحصى من الفاعلين الفرديين ويتغذّى بمزيج يضم عدداً غير محدود من القرارات الصغيرة. من المؤكد أن الدول لا تستسلم؛ وبالتأكيد أن الأفراد يجدون أنفسهم «منتمين لجماعة أخرى» من بين مجموعات الجماعات المنتجة لتنشئة ولتكافلات أخرى. ويظل أن وصول الفرد إلى المسئولية الدولية يقلب بعمق نظام الشئون التي كانت تقدم له حتى ذلك الحين بأنها «شئون خارجية». ونظرياً تكون النتائج هامة: إذ حين تفقد الدولة دورها كوسيط إجباري بين الداخلي والخارجي، فإنها تتخلى عن جزء هام من شرعيتها ومن وظائفها. ولا بد وأن تتأثر فرضية حيِّز عام ذاتها بهذا التغيير، في حين أن امتداد المساحات الاجتماعية الخاصة على المسرح الدولي يُغيِّر الفكرة الوطنية ذاتها التي تتغذى عليها النظرية التقليدية للعلاقات الدولية، جاعلاً منها فكرة نسبية بدلاً من كونها مطلَقة.

ويصحب هذا التفْريد [إعلاء دور الفرد] أيضاً إعادة تكوين مساحات ثقافية وتجديد نشاطها، مما يتسبب في إزعاج الوجه الآخر للدولة. وفي هذه المرة يصاب المجال العام بالتلَف بسبب نمو الخصوصيات، وبسبب حلول الهوية الثقافية محل التوجُّه العالمي

لعلاقة المواطَنة. ومع ذلك يمكن للمنهج الفردي وللمنهج الثقافي أن يتوازنا في تناغم، إذ يقوم الأول بالتخفيف من آثار الثاني ويمنحه حداً أدنى من سهولة الحركة. وليس الأفراد أسرى لهويات دائمة إطلاقاً، فقد برهن النقد الاجتماعي بأنها غير كائنة على أي حال خارج الإنشاءات الإيديولوجية التي تُحدثها. ولهذا فالرؤية الأولية للثقافات والأمم تصوغ عقيدة على أساس المعاينة المتعجِّلة بحدوث صحوة للإحيائيات الدينية. ومع ذلك يجب التسليم بأن مثل هذا الاستنتاج متعسِّف، ويحجب تأثير الظروف، ومَنهج التَغريب الثقافي، وعملية التعبِّئة الاستجابية، التي تغذِّي مثل هذه الحركات. وإذا ما محونا هذه المعطيات الأخيرة، فمن المؤكد أن المراجع الثقافية لا تختفي: إنها تندمج كمبادىء منظمة للمدن غير–الغربية، كما يتم بالضرورة دعوتها إلى التآلف سواء مع المنهج الفردي أو مع تضاعف الإغراءات الصادرة عن تزايد أنواع التدفقات العابرة للأوطان.

في الواقع أن دراسات عديدة قد برهنت على أن حرص الفرد على مصالحه لا يتنافى مع أية ثقافة[21]. إن الفرضية المقبولة والمثمرة الخاصة «بثقافة جمعية» لا تتنافى مع تلك الخاصة بفرد نشيط وبارع في المناورة. إنها تُميِّز فقط طريقة لتنظيم العلاقات الاجتماعية، وتبيِّن أسلوب للفرد لكي يضفي معنى على اندماجه في المجتمع العمراني، ويتصور ويمارس مخالطته الاجتماعية، ولكي يصوغ علاقته بالمجموعة ويعيِّن ذاته داخل علاقات تبادل أياً كانت. هكذا يمكننا استخلاص المحاور الكبرى لثقافة جمعية يستند فيها الحيِّز السياسي إلى المجموعة أكثر مما إلى مركز حكومي ثابت، ويستند فيه الحكم إلى مفهوم للسلطة مدرج في أجهزة تنظيم الجماعة بدلاً من نظام مجرد للإنابة، ويرتبط فيه الاقتصادي بمجموعة من الممارسات «المندَمِجة» في الهيكل الاجتماعي أكثر من ارتباطه بوضع فرد في السوق. وتصف جميع هذه العناصر ما يمكن أن تكونه طريقة جمعية للابتداع الاجتماعي من أجل تحديد الإذعان الاجتماعي، وتوضيح المؤسَّسات والنظام المعياري أو التحولات الاقتصادية. وإذا كانت هذه العناصر تصوغ دور الفرد بطريقة مختلفة فإنها مع ذلك لا تمحوه. وإذا كانت تنزع إلى نفي الفردية، فإنها لا تناقض جدوى العمل الفردي إطلاقاً.

وحينئذٍ لا يتسبب التزامن بين صعود الفرد على المسرح الدولي وكثرة الخصوصيات في إحداث أي تناقض رئيسي. بل يمكنه أن يكون على العكس محمَّلاً

بالابتداع بشرط أن يتوقف توكيد الهويات الثقافية عن منح الأسبقية لتوجهه المنبري. ومن المؤكد أنه طالما أن التماهي الثقافي يحصر نفسه في التعبئة ضد هيمنة تقوم ببلورة جميع الإحباطات، فليست لديه أية فرصة لانتاج يوطوبيات جديدة، ولأن يكون عاملاً للتغيير، مثلما يدلنا عليه شدة هُزال البرامج القومية والدولية للحركات الإحيائية في كل مكان تزدهر فيه. وفي المقابل إذا ما أصبحت إعادة بناء الهويات أساساً لإعداد مساحات سياسية، فيمكنها أن تستفيد من تنشيط مسئولية الفرد الدولية. وفي مواجهة تزايد ضعف أطر الأراضي الإقليمية، والارتباك الذي يُضعِف الدولة المستورَدة، والطعون الموجهة لمبدأ الجنسية ذاته المعتبر تعسفياً بأنه كوني، فإن الاستقلال الممنوح للفرد يمنحه الوسائل ليبني بنفسه هويَّته الخاصة، ولكي يقوم بدور الحَكَم بين المراجِع المختلفة التي تستهويه، وبتوزيع عمله على شَتَّى الانتماءات التي تستدعيه.

إن هذا المنظور الخاص بقيام الفرد بدور الحَكَم لا يتعلق بمستقبل غير معيَّن فحسب: إنه يحدث فعلاً في أكثر من منطقة في العالم حيث لا يمكن لتعدد مستويات الانتماءات إلا أن يقود الفرد نحو الاختيار بينها، حتى وإن كان هذا الاختيار لا يزال محصوراً بمجموعة القيود المرتبطة بعلاقات التبعية. إن تكوُّن جمهوريات جديدة في آسيا الوسطى يتم في سياق من الضغوط المتشابكة حيث يجد الفرد ذاته واقعاً تحت إغراء مواصلة الانتماء لإطار الدولة-القومية القديم الذي تم بفطنة تعديل خدعته الماهرة خلال خمسين عاماً من التاريخ المشترك، كما تستهوي هذا الفرد أيضاً تعبئة الوحدة الإسلامية، والمرجعية الفارسية، والدعوة إلى الوحدة بين الناطقين بالتركية: إن التاريخ السياسي، والدين، واللغة يتنافسون من أجل الحصول على انتماء وإخلاص الفرد، وفي نهاية الأمر فإن اختيار الفرد وحده هو الذي يمكنه الفصل بينهم[٢٢]. وما القول في الشيء المماثِل الحادث في القرن الإفريقي الموزَّع بين العالم العربي، والعالم الإفريقي، والعالم الإسلامي، والعالم المسيحي؟ وذلك الجاري في الصحراء الإفريقية الموزَّعة بين الانتماء لدار الإسلام أو الاندماج مع ثقافة ومع شبكات تمتد جذورها وتشعباتها حتى ساحل خليج غينيا؟ وبما أن خرائط الثقافات ليست مجمَّدة أبداً، والهويَّات ليست فطرية إطلاقاً، وحيث أن الهويات المتاحة عديدة لحسن الحظ، فإن الفرد ينتزع في نهاية الأمر من «عبر-قوميته» المتنامي وسائل اختيار ذاته[٢٣].

ويحصل الفرد أيضاً أكثر فأكثر على إمكانية دمج الأحداث المسمَّاة «أجنبية» في بناء اختياراته السياسية وشبكات تعيين هويته. لقد كانت حرب الخليج -بطريقة غير متوقعة- عاملاً للتقريب بين الطائفة الهندوكية والطائفة المسلمة الهندية في عدائهما المشترك ضد التدخل الأمريكي. إن تفاقم النزاع بين الأزيريين والأرمن بشأن ناجورني-كاراباخ بخاصة وكذلك الرؤية التركية الخاصة بالوساطة بينهما قد ساهمت مؤخَّراً في تغيير ظروف التعبئة السياسية في تركيا، وفي تدعيم الدعاوى إلى الوحدة التركية والمعادية للغرب، وفي تغذية المجادلات داخل الطبقة السياسية، مما أدى إلى قلب الاستراتيجيات الدبلوماسية الموضوعة في قمة الدولة بهدف التقارب مع الجماعة الأوروبية. وكانت لإعادة النظر في التحالفات القائمة في شبه القارة الهندية ترجمة اجتماعية واضحة، حيث أن فتور الروابط بين باكستان والولايات المتحدة والتقارب بين هذه الأخيرة والاتحاد الهندي تم ادراكه وتناوله كمصدر لتبسيط النزاع بشأن كشمير تبسيطاً شديداً، إذ أصبح بذلك تعبيراً عن المواجهة بين العالم الإسلامي وخصومه.

وقد تكونت هذه التطورات نتيجة لامتزاج معطيات داخلية مع معطيات خارجية تتصف جميعها بخاصيَّات مشتركة هي أنها تتشكل بواسطة فاعلين سياسيين. وهي تساهم في تكوين سلوك الأفراد السياسي، وتكملة تنشئتهم، وفي توجيه تعيين هويتهم. وتقوم في الوقت نفسه بالحد من سلطة الدولة المطلَقة في وضع السياسات الخارجية أو بمناوءتها، وبإحلال الانحيازات العابرة للأوطان محل دور الدولة في التنشِّئة أو محل خطاب المصلحة الوطنية. وحينئذٍ يؤدِّي الاختلاط المتزايد بوضوح بين الداخلي والخارجي إلى ضعف منهج الدولة، وإلى إحداث منابع جديدة للتغيير بنفس القدر.

هكذا فإن الفوضى الدولية مُبْدِعة ولا تقتصر إطلاقاً على إحداث قصور طاقة (إنتروبيا). ومع ذلك فهذه الفوضى ليست بالضرورة عاملاً للابتداع، ولا هي منتجة له فحسب. ولا يكون الابتداع محسوساً إلا بتوافر أربعة شروط معاً هي: ألا تكون عوامل المقاومة غالبة، وألا يتم استخدام عناصر التغيير من أجل غايات المنازَعة بصفة أساسية، وألا تتغلب مصادر التفكك، وألا يقوم منهج التبعية بتحييد وإضعاف عمليات التغيير.

ومن المؤكد أن نُخَب الدولة ليست محرومة من وسائل المقاومة. فهي تمتلك أدوات الإكراه، وتجد في دورها كمستورِد للموارد القادرة على مواجهة مخاطر الانقلاب،

وتحصل أيضاً من مركزها الموالي على الثقة بالانتفاع برعاية الجماعة الدولية في الأوقات الحرجة: فبالرغم من صراع صَدَّام حسين المكشوف مع الغرب إلا أنه قد حصل منه على فرص حقيقية للمحافظة على الأوضاع القائمة وذلك في مواجهة التهديد الذي تمثّله الحركة الكردية للنظام الدولي. ويظل أن هذه الوسيلة تغذّي إفراطاً مزدوجاً، فهي تضاعف النداءات الموجهة للخارج، وتزيد من الممارسات السُلطَوية مما يؤدي إلى تفاقم تقليص الشرعية الذي تعاني منه الدولة.

ويعتبر منهج المنازعة ذاته مصدراً لتقييد الابتداع .لا جدال بأن الاستخدام المنبري واسع النطاق لجميع الطرق المعاصرة للالتفاف حول الدولة يساهم في منع أي تجديد. ذلك أولاً لأن الذين يشرعون فيه يتنعمون به، ويحصلون على فعاليتهم من غموض البرنامج الذي يدعون إليه. ثم لأن أية تعبئة لن تكون لها نفس الميزة الإجماعية ولا نفس الانتشار إذا لم تصحب تنمية الهويات الثقافية بخصوصية جَبّانة وباتجاه نحو الانفراد يصيبان الآثار التجديدية بالشلل.

ولا تجب أيضاً الاستهانة بمخاطر حدوث قصور طاقة إذ قبل أن تكون الفوضى مجدِّدة فإنها تخلق حالة فوضوية تتفق جميع علوم الاجتماع على تصوُّرها كعامل للنزاع. وقد كانت أزمة الكَوْنية حتى الآن مُحَمَّلة بالتوترات وبأعمال العنف أكثر مما كانت تحمل ابتكاراً لنماذج جديدة. وتزداد هذه الحالة الواقعية خطورة لأن الفوضوية تؤدي في الأغلب بالأفراد إلى تعيين هويتهم بطريقة سلبية إذ يستجيبون إلى عمليات تعبِّئة تجعلهم يتواجهون مع جماعات أخرى: مواكب هندوكية في مواجهة مواكب إسلامية، ومظاهرات إسلامية في مواجهة الولايات المتحدة أو الغرب، وحركات الجاجاوز في مواجهة المُداف، أو الأرمَن في مواجهة الأتراك أو الأزيريين... بالإضافة إلى أن إحدى المجازفات الرئيسية التي تتسبب في شجب نموذج الدولة تعود بالتحديد إلى احتكار الدولة لاستخدام العُنْف الشرعي: هكذا تتبلور نتيجة الفوضى الدولية الفورية في انتشار قوي للغاية لهذا النمط من العنف الذي تُعْتَبَر الحركات الإرهابية بأنها مثاله الأكثر وضوحاً.

والحاصل أن جميع هذه التغيرات تزداد قيمتها في سياق نظام للحكم لا يبطل بمرسوم، ولا يزول حتى تحت ضغط إرادات فردية أو جماعية. وحيث أن التبعية لا تتعلق بمؤامرة ولا بتأثير ظروف، لكنها تتعلق بخاصية النظام الدولي وبطريقة لتقسيم الموارد،

سيكون من السذاجة الاعتقاد بأنه يمكن لمنازَعة هذا النظام أن تؤدي بالضرورة إلى تجاوزه. في الواقع أن العنصر الأكثر قسراً لمنهج التبعية يعود إلى كونه المنبع الأساسي للنظام الدولي، وعلى هذا فهو يساهم في لفظ كل ما يمكن أن يشجبه وفي استبعاده إلى عالم الرفض. والأرجح أن تجميد كل مقاومة داخل نظام المنازعة يُمَثِّل أنجح الوسائل وأصلحها من أجل الدوام.

□□□

خاتمة

تتضح التَّبَعية في الثقافة، وفي المُحاكاة، وفي الرَمزْ. إن قدرتها الرمزية المذْهِلة تتفوق على تأثير البِنيات الأساسية، والضغوط الدِبلوماسية، وحتى الإكراه العسكري. وقد برز على المسرح الدولي كما في المجتمعات الصغيرة *ثقل الامتِثالية*، *وضغط الرقابة الاجتماعية*، وسيادة النموذج المهيمِن باعتبارها عناصر فعَّالة ومستديمة. وفرضت التبعية الثقافية نفسها باعتبارها المبدأ الواعِد أكثر من غيره بتوحيد العالم من غير أن تُفضي إلى التخلِّي عن الإكراه: لا جدال بأن التبعية هي الأساس الأكثر وضوحاً لما أسموه بطريقة ذات مغزى «النظام الدولي».

وفي المقابل سرعان ما فرضت صَحْوَة الثقافات الطرَفية نفسها باعتبارها أداة لشجْب الهيمَنة، و«سلاح الفقير»، بل والملجأ النهائي للجماعات المستبْعَدة إلى هوامش النظام الدولي. إن الإحيائيات الثقافية المستخدَمة كشعارات *للمقاومة*، وعوامل *للتعبِئة* ووسائل لاستعادة الهويَّات والسيادة، قد أنجزت على المسرح الدولي وظيفة مزدوجة: إذ قامت بإعادة إدماج الأفراد في مجموعات عابرة للأوطان غالباً ما تكون شاسعة للغاية، وكذلك إعادة تشكيل *الخُصُوصيّات التي* تبدو أنها تتكاثر إلى ما لا نهاية. وسرعان ما أدرك عواهل المنازَعة وزعماؤها في إفريقيا وآسيا، وحتى في أوروبا *الشرقية*، *الفائدة التي* يمكنهم الحصول عليها من هذه الممارَسات، بل وأدركوا أيضاً المخاطر والتقلُّبات التي يمكن أن تنشب عنها. هكذا فإن الثقافات التي هي سياسية في قدرتها وفي غايتها، أصبحت سياسية أيضاً في ايقاع صَحْوتها وتواتر مواجهاتها، وسياسية في *ذاتيتها* ذاتها.

كذلك ترجع التبعية ومنازعتها اليوم إلى تعارض غريب الشأن بين الاستراتيجيات المشتملة على: نشر ثقافته الخاصة من أجل الهيمَنة بصورة أفضل على الآخرين، وبذلك

يصنع من خصوصيته تعبيراً عن الكَوني. واستيراد عناصر من الثقافة المهيمِنة للتزود بوسائل مؤثِّرة لحكم جماعات هي مع ذلك أجنبية بالنسبة لهذه الثقافة. واللجوء إلى الهويَّة ومخاطرها لتوظيفها لصالح استراتيجية للمنازَعة الوطنية والدولية معاً. وهذا يعني أنه من فرط التماس الهويات بل واستخدامها لأغراض سياسية بقصد الحكم أو المنازَعة، فإنها تفرض نفسها أكثر فأكثر كأدوات للعمل السياسي. هكذا يتأكد أن هذه الهويات ليست مجمَّدة ولا دائمة، بل هي في جوهرها متحركة ومتعدِّدة، تتغير وفقاً للمجازفات وللأحوال، بل وتبعاً للمبادرات التي يتخذها فاعلون سياسيون ويصنعون منها عنصراً حاسماً في استراتيجتهم وفي منافستهم.

والحالة هذه، لا ترجع التبعية الثقافية إلى الرؤية البسيطة -أو التبسيطية- بالتعارض بين مهيمِنين ومهيْمَن عليهم. إنها تعود أولاً إلى امتزاج أفعال متشابكة للغاية تدفع عدداً من الأفراد والمجموعات إلى العثور في استيراد النماذج الغربية على مزايا عديدة لا يمكن اختزالها في المصلحة الذاتية وحدها. وتصبح عملية الاستيراد هذه أكثر أهمية، وعلى الأرجح أكثر دواماً خاصة لأن عدداً من الفاعلين يجدون في تكرار هذه الممارسات فرصة للبقاء، ويعثرون فيها على أملهم الوحيد في الفعاليّة السياسية.

يضاف إلى هذا أنه إذا كنا نستطيع تحديد موضع الثقافة المهيمِنة في الاتجاه الكوني الصادر عن نموذج الدولة الغربية، فإنه من العبث ابتغاء وضع قائمة بالثقافات المهيمَن عليها. إذ يتم خلق هذه الثقافات في حَيِّز المواجهة السياسية، كما أنها متحرِّكة، ومتنوِّعة، وتعكس من خلال عدم استقرارها بطلان افتراضات الذاتية التي تصنع منها موضوعات للتاريخ. ويبدو واضحاً أن خلف صيغة «الثقافات المهيمَن عليها» الميسورة تختفي أولاً أنساق معاني تتجدَّد بلا انقطاع، وتتشكَّل عند تلاحم تطلعات فاعلين اجتماعيين يعانون من الاغتراب والإحباط، مع مساعي محترفي المنازَعة الراغبين في الانتفاع منها.

إننا هنا في وسط تناقضين رئيسيين. فالتَغريب الإجباري يولِّد نظاماً وقصور طاقة معاً. وهو يفرض قواعد كونية دون أن يتمكن من فرض فعاليتها؛ ويعلن عن توحيد عوالم من غير أن يتمكن من تحقيق توحيد المعاني. ومع ذلك فمن الخطورة خلط قصور الطاقة هذا مع توطيد نماذج-مضادة بطريقة منظَّمة. إن هذا النظام المزعزَع يعبِّيء ضده

مراجع ثقافية تُستخدَم كشعارات وليست كبديل. هكذا تجد فرص الابتداع حدودها في هذا التعارض الغريب بين «ثقافة حكومية» وبين تعبئات ماهوية تَستخدِم منابعها باللجوء الحتمي إلى استراتيجيات استجابية.

فمن التغافل الشديد مثلاً التأكيد بأن التجابه بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية يحدِّد اندماج العالم الإسلامي داخل النظام العالمي. من المؤكد أن هذه الصيغة يمكن أن تذكرنا بعدم تلاؤم المعاني الذي يصيب النماذج السياسية الغربية حين يحاولون نقلها بالقوة إلى هذه المنطقة من العالم. وفي المقابل فإن فكرة التجابه وهمية: بدلاً من المجابهة بين الثقافتين، فإننا نشهد ظهور وتكاثر مشروعات سياسية عديدة تعبِّيء رموزاً ثقافية مقتبَسَة من قاموس الإسلام بقصد توحيد السُخط وعدم الرضى تحت علَم رفض النموذج الغربي. إن قصور الطاقة يوفر فرصاً للمنازعة: إنه لا يفتح أمام الابتداع إلا دروباً ضيقة.

والحالة هذه، يمكن للمذهب الثقافي أن يجلب الأفضل والأسوأ سواء بالنسبة للتحليل أو للممارسة. فقد قام بإنجاز تقدم ضخم في المعرفة، وبخاصة معرفة المسرح الدولي، وذلك حينما أظهر تنوع أنساق المعاني، وانتقد المسلَّمات الكَونية، وقام بتقييم آثار نشر النماذج. كما أمكنه استبدال كونية ساذَجة برؤية نظام دولي يُلزِم كل شخص بأن يختار بين الهيمنة أوالفوضى، وبين تماثل النموذج الغربي أو تشتت الثقافات اللامتناهي، وذلك حينما قام بتجميد الثقافات وبالضغط على سِماتها إلى حد تسكينها في معزل، وبمبالغته في استخدام مذهب النسبية إلى حد اللامعقول.

إن إجراء التحليل الثقافي بطريقة مغايِّرة، وتنقيته من مثل هذه التبسيطات يتيح تصور العلاقات بين الثقافات بصورة أخرى. في الواقع أنه يمكن لهذه العلاقات أن تكون ذات مغزى مختلف تماماً حينما لا تكون خاضعة لجدلية الاستيراد والمقاومة، والرفض والاختلاف والمنافاة. إن المسرح الدولي في الواقع متعدِّد الثقافات مثله في ذلك مثل مجموع المجتمعات المكوِّنة له ، ومثلما استبصرته نظريات الاتصال الاجتماعي فيما مضى. هذه التعددية الثقافية لم تلغ الثقافات: إنها على العكس قد استتبعت عدم التهويل بشأن هذا الاختلاف. وتعود المجازفة التي ترتسم انطلاقاً من هذه الملاحظة إلى «مأسسَة» هذه التعددية الثقافية، وذلك على مستوى العلاقات العالمية، كما على مستوى

العلاقات الوطنية. وتستلزم مثل هذه المجازفة إعادة تكوين العديد من المقولات المألوفة لدينا، والبدء بخاصة في إجراء جدَل حول التغيير الذي يُحْدِثه التاريخ في مفاهيم الدولة، والأمَّة، والأراضي الإقليمية. ففي مثل هذا الجدَل يندَرِج مستقبل هذه العَوْلَمة الفاشلة، وتكمن بخاصة فرص الابتداعات المستقبَلية.

□□□

هوامش الكتاب

الفصل الأول

1. Parmi une abondante littérature, on peut citer : PREBISCH (R.), *The Economic Development of Latin America and its principal problems.* KAY (D.), *Dependant Development : the alliance of multinational State and local capitalism in Brazil*, Princeton, Princeton University Press, 1979. CARDOSO (F.), FALETTO (E.), *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1979. AMIN (S.), *Impérialisme et sous-développement en Afrique*, Paris, Anthropos, 1988.
2. LÉNINE (V.I.), *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Paris, Éditions Sociales, 1975.
3. LUXEMBURG (R.), *L'Accumulation du capital*, Paris, Maspero, 1976.
4. CARDOSO (F.), *Politique et développement dans les sociétés dépendantes*, Paris, Anthropos, 1971.
5. MORGENTHAU (H.), *Politics Among Nations : the struggle for power and peace*, New York, Knopf, 1948.
6. ARON (R.), *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.
7. *Cf.* SMITH (W.), *European imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*, Chicago, Nelson, 1982, pp. 78 *sq.* WESSELING (H.L.), ed. *Expansion and reaction*, Leiden, Leiden University Press, 1978.
8. TILLY (C.), « War-making and State-making as organized crime », rapp multig, Université du Michigan, 1982. RASLER (K.), THOMPSON (W.R.), *War and State-making*, Boston, Unwin Hyman, 1990.
9. SCHUMPETER (J.), *Impérialisme et classes sociales*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
10. GALTUNG (J.), « A Structural Theory of Imperialism », *Journal of Peace Research*, vol. 8, n° 2, 1971, pp. 81-117.
11. CALLAGHY (T.), « The State as Lame Leviathan : the Patri-

monial Administrative State in Africa », *in* ERGAS (Z.), ed., *The African State in Transition*, Basingstoke, MacMillan, 1987, pp. 87-116.

12. On peut se référer à quelques publications récentes : SANDBROOK (R.), *The Politics of Africa's Economic Stagnation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; MÉDARD (J.F.), « L'État néo-patrimonial », *in* MÉDARD (J.F.), *États d'Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1992.

13. Comme le révèle l'essor d'une littérature abondante sur l'ethnisme, le particularisme et la segmentarité : HOROWITZ (D.L.), *Ethnics groups on conflict*, Berkeley, University of California Press, 1985. VAIL (L.), ed., *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Londres, J. Currey, 1989. AMSELLE (J.L.), MBOKOLO (E.), *Au cœur de l'ethnie : ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985. CHRÉTIEN (J.P.), PRUNIER (G.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris Karthala, 1989.

14. *Cf.* THÉOBALD (R.), *Corruption Development and Underdevelopment*, Londres, MacMillan, 1990.

15. MOORE (C.H.), « Clientelist ideology and political change : fictitious networks in Egypt and Tunisia », *in* GELLNER (E.), WATERBURY (J.), ed. *Patrons and clients in Mediterranean Societies*, Londres, Duckworth 1977, pp. 271 *sq.* MILLER (W.G.), « The Dowreh and iranian politics », *Middle East Journal*, 23, 2, spring 1969, pp. 159-167.

16. FIELD (M.), *The Merchants : the big business families of Saudi Arabia and the Gulf States*, Woodstock, Overlook Press, 1985.

17. BANFIELD (E.), *The Moral Basis of a backward society*, New York, Free Press, 1958.

18. *Cf.* notamment, CHAZAN (N.), « Patterns of Sate Society incorportation and disengagement in Africa », *in* ROTCHILD (D.), CHAZAN (N.), ed., *The Precarious Balance : State and Society in Africa*, Boulder Westview Press, 1988, pp. 121-148 et LEMARCHAND (R.), « The State, the parallel economy and the changing structure systems », *op. cit.*, pp. 149-170.

19. Enquête sur le terrain, août-septembre 1987. Republic of Zimbabwe, *Quarterly Digest of Statistics*, Harare, 1985.

20. *Cf.* notamment, LUBECK (P.), *The African Bourgeoisie*, Boulder, Lynnier Rienne, 1987.

21. FRANK (A.G.), *Le développement du sous-développement*, Paris, Maspero, 1970.

22. CARDOSO (F.), « Associated dependant development : Theoretical and practical implications », *in* STEPAN (A.), ed. *Authoritarian Brazil*, New Haven, Yale University Press, 1973.

23. GILPIN (R.), *War and Change in world Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

24. O'DONNELL (G.), *Modernization and bureaucratic authoritarianism : studies in South-American Politics*, Berkeley, University of California Press, 1973.

25. Hobsbawm (E.), *Les Primitifs de la révolte*, Paris, Fayard, 1966.

26. *Cf.* notamment Wade (R.), *Governing the Market Economy. Theory and the Role of Government in eastAsian industrialization*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

27. Adda (J.), Smouts (M.C.), *La France face au Sud*, Paris Karthala, 1989, p. 284.

28. Pour reprendre la définition classique de Médard (J.F.), « Le rapport de clientèle : du phénomène social à l'analyse politique », *in Revue française de science politique*, février 1976, p. 103.

29. *Cf.* à ce sujet Smith (S.), « L'Afrique poubelle », l'*État du monde*, 1989, p. 117.

30. Sur les effets du changement de patronage, dans le cas de la Somalie, *cf.* Compagnon (D.), « Somalie, de l'État en formation à l'État en pointillé », *in* Médard (J.F.), *op. cit.*, pp. 205-240. Laitin (D.), Samatar (S.), *Somalia : Nation in Search of a State*, Boulder, Gower, 1987.

31. Pahlavi (M.R.), *Réponse à l'Histoire*, Paris, Albin Michel, 1979, pp. 242-247.

32. Beblawi (H.), Luciani (G), ed., *The Rentier State*, Londres, Croom Helm, 1987, p. 11.

33. Najmabadi (A.), « Depoliticisation of a Rentier State : The Case of Pahlavi Iran », *in* Beblawi (H.), Luciani (G.), ed., *op. cit.*, pp. 213 *sq.*

34. *Ibid.*, pp. 216-218. Mahdavy (H.), « The Patterns and Problems of Economic Rent in Rentier States : the case of Iran », *in* Cook (M.A.), ed., *Studies in the Economic history of Middle East*, Londres, Oxford University Press, 1970, pp. 429-467 et Al-Kuwairi (Ali K.), *Oil Revenues in the Gulf Emirates*, Boulder Westview, 1978.

35. Les chiffres sont ceux du PNUD, *Rapport Mondial sur le développement humain*, Nations unies, 1991, pp. 138 *sq.*

36. Beauge (G.), Roussillon (A.), *Le Migrant et son double*, Paris, Publisud, 1988.

37. Leveau (R.), « État, société et rente pétrolière au Moyen-Orient », *in Droit, institutions et systèmes politiques*, Paris, PUF, 1987, p. 670.

38. Flory (M.), Mantran (R.) et *al.*, *Les Régimes politiques arabes*, Paris, PUF, p. 497.

39. Good (R.), « The Congo Crisis : a study of post-colonial politics » *in* Martin (L.W.), *Neutralism and non-alignement*, New York, Praeger, 1962, p. 49.

40. Strange (S.), *States and Markets*, New York, Blackwell, 1988.

41. Rosenau (J.), *Turbulence in World Politics : A theory of Change and Continuity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

42. BULL (H.), *Anarchical Society*, New York, Columbia University Press, 1977.
43. *Cf.* KATZ (E.), WEDELL (G.), *Broad casting in the Third World: promise and performance*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.
44. *Le Monde*, 10 avril 1991.
45. PISCATORI (J.), *Islam in a world of Nation-States*, Londres, Cambridge University Press, 1986, p. 55.
46. *Ibid.*, p. 50.
47. *Herald Tribune*, 3 décembre 1990.
48. CONSTANTIN (F.), « Les relations internationales », *in* COULON (C.), MARTIN (D.C.), *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, 1991, pp. 237 *sq.*
49. *Défis au Sud*, Rapport de la Commission Sud, Paris, Économica, 1990, p. 73.
50. ADDA (J.), SMOUTS (M.-C.), *op. cit.*, p. 275.
51. *Ibid*, pp. 275-276.
52. Selon les propos cités, *ibid*, p. 277.
53. *Le Monde*, 5 et 7 décembre 1990.
54. CAMAU (M.), *La Tunisie*, Paris, PUF, 1989, pp. 85 *sq.*
55. CAMAU (M.), *op. cit.*, p. 78.
56. BADUEL (P.R.), *Maghreb: état des lieux*, Aix, IREMAM, 1989, p. 13.

الفصل الثاني

1. EHRENBERG (V.), *L'État grec*, Paris, Maspero, 1976, pp. 42 et 131.
2. BELL (D.), *The End of ideology*, Glencoe, Free Press, 1960, FUKUYAMA (F.), *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
3. DURKHEIM (E.), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 599.
4. DURKHEIM (E.), *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1973, p. 274.
5. Comme le suggère PARSONS (T.), *Sociétés*, Paris, Dunod, 1973, p. 148.
6. WEBER (M.), *L'Éthique Protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 23.
7. DURKHEIM (E.), *Les Formes... op. cit.*, p. 598.
8. ALMOND (G.), VERBA (S.), *The Civic Culture: Political attitudes and Democracy in Five nations*, Boston, Little Brown, 1963 et ALMOND (G.), VERBA (S.), ed., *The Civic Culture revisited*, Boston, Little Brown, 1980. Sur tout ce débat, *cf.* BADIE (B.), *Culture et politique*, Paris, Economica, 1986.
9. ECKSTEIN (H.), *Division and cohesion in democracy. A Study of Norway*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

10. Sur ce débat, *cf.* BADIE (B.), *Le Développement politique*, Paris, Economica, 1988.

11. VATKIOTIS (P.J.), *Nasser and his generation*, Londres, Croom Helm, 1978.

12. *Cf.* HARDIN (R.), « Hobbessian Political Order », *Political Theory*, vol. 19, n° 2, mai 1991.

13. HOBBES (T.), *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, p. 173.

14. *Ibid.*, p. 177.

15. *Ibid.*, p. 178.

16. Sur ces questions, *cf.* BADIE (B.), *Les Deux États*, Paris, Fayard, 1987, pp. 133 *sq.*

17. *Cf.* notament GAUDEMET (J.), *Les Communautés familiales*, Paris, M. Rivière, 1963 et BADIE (B.), « Communauté, individualisme et culture », *in* BIRNBAUM (P.), LECA (J.), *Sur l'individualisme*, Paris, PFNSP, 1986, pp. 114 *sq.*

18. HOBBES (T.), *op. cit.*, p. 175.

19. *Cf.* BAALI (F.), *Society, state and urbanism*, Albany, State University of New York Press, 1988.

20. GEERTZ (C.), *Meaning and order in Moroccan Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. GELLNER (E.), *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969.

21. *Cf.* CHEVRIER (Y.), « L'État en Chine : paradoxes et polarités », *Rapport pour le 3ᵉ Congrès de l'AFSP*, Bordeaux, octobre 1988, 25 p. (à paraître, sous la direction de J.F. BAYART). CHEVRIER (Y.), *Modernization in China. Historical trends and recent developments*, Londres, Hurst, 1992.

22. *art. cit.*, pp. 8-11.

23. FAKKAR (R.), *Reflets de la sociologie pré-marxiste dans le monde arabe*, Paris, Geuthner, 1974, pp. 82 *sq.* ALGAR (H.), « An Introduction to the history of Freemasonry in Iran », *Middle East Studies*, 6, 1978, pp. 276-279.

24. GERNET (J.), *Le Monde chinois*, Paris, A. Colin, 1972, pp. 517 *sq.*

25. Sur Yan-Fu, *cf.* SCHWARTZ (B.), *In search of wealth and Power, Yen-Fu and the West*, Cambridge, Harvard University Press, 1964. Sur Chen-Duxiu, FEIGON (L.N.), *Chen Duxiu*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

26. ALLIES (P.), *L'Invention du territoire*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1980. JACOBSON (J.R.), *The Territorial rights of nations and peoples*, Lewinston, Edwin Mellen Press 1989. ASIWAJU (A.I.), éd., *Partitioned Africans. Ethnic relations across Africa's international boundaries*, Londres, Hurst, 1985. BADUEL (P.R.), (dir.), *Le monde musulman à l'épreuve de la frontière*, Aix, Edisud, 1988.

27. MAC FARLANE (A.), *The Origins of English individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

28. ELIAS (N.), *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

/ΓΛV/

29. HYDEN (G.), *No shorcuts to Progress : African Development Management in Perspective*, Londres, Heneman, 1983. SHAW (M.), *Title to territory in Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

30. MEYER (E.), « La crise sri-lankaise : enjeux territoriaux et enjeux symboliques », *Herodote*, n° 49, avril-juin 1988, pp. 57 *sq.*

31. MEYER (E.) « Cingalais et Tamouls en Asie du Sud », *in* BERNARD (J.A.) et *al.*, *Inde : l'un et le multiple*, Paris, CHEAM, 1986, p. 160.

32. YAPP (M.E.), *The Making of the Modern Near East*, 1792-1923, Londres, Longman, 1987, pp. 126 *sq.*

33. *Cf.* FLORY (M.), *Annuaire français de droit international*, 1975, p. 253.

34. *Cf.* CLAUDOT-HEWOD (H.), « Des États-nations contre un peuple, le cas des Touaregs », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 44, 1987, pp. 48-63.

35. BOURGEOT (A.), « L'identité touareg : de l'aristocratie à la révolution », *Études rurales*, décembre 1990, pp. 129-162.

36. PISCATORI (J.), *op. cit.*, p. 84.

37. *Ibid.*, pp. 87-88.

38. *cf.* HEESTERMAN (J.C.), *The inner conflict of tradition*, Chicago, The university of Chicago Press, pp. 175-182 et 21-24.

39. GONDA (J.), *L'Hindouisme récent*, Paris, Payot, 1965, pp. 360 *sq.* JAFFRELOT (C.), *Des nationalistes en quête d'une nation. Les partis nationalistes hindous au XX^e siècle*, thèse de doctorat en science politique, Paris, IEP, 1991.

40. CRAWFORD (S.), *Ram Mohan Roy, Social, political and religious reforms in 19^th Century India*, New York, Pargon House, 1987.

41. OSBORNE (M.), *Before Kampuchea : Preludes to Tragedy*, Sydney, 1979, pp. 165-166.

42. *Cf.* ANDRÉ-VINCENT (Ph.), « Le dialogue Las Casas-Vitoria : deux interprétations nouvelles du droit des gens », *in* CHARNAY (J.-P.) (dir.) *De la dégradation du droit des gens dans le monde contemporain*, Paris, Anthropos, 1981, p. 42 VILLEY (M.), *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien, 1975.

43. *Cf.* les points de vue opposés de NORTHROP (F.S.C.), *The Meeting of East and West*, New York, 1972 et BOZEMAN (A.), *The Future of Law in a multinational World*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

44. GERNET (J.), *Le Monde chinois*, Paris, A. Colin, 1972, pp. 177 *sq.* et pp. 250 *sq.*

45. YAPP (M.E.), *op. cit.*, pp. 44-46.

46. GERNET (J.), *op. cit.*, pp. 416 *sq.*

47. *Ibid.*, pp. 451 *sq.*, 477 *sq.*, 502 *sq.*

48. GIDDENS (A.), *The Nation Sate and Violence*, Cambridge, Polity Press, 1985.

49. MIGDAL (J.), *Strong Societies and Weak States : State-*

Society relations and capabilities in the third World, Princeton, Princeton University Press, 1988.

50. MAYALL (J.), *Nationalism and international society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 121 *sq.*

51. JACKSON (R.), « Negative Sovereignty *in* Sub Saharian Africa », in *Review of International Studies*, vol. 12, octobre 1986, pp. 247-264; « Quasi States, dual regimes and neo-classical theories », *in International organizations*, 41, automne 1987, pp. 519-550; *Quasi States : Sovereignty International Relations and the Third World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

52. *Cf.* LEWIS (I.M.), « The Ogaden and the fragility of Somali segmentary nationalism », *in African Affairs*, 88, oct. 1989, pp. 573-579. GASCON (A.), « Les mouvements armés dans la Corne de l'Afrique et au Soudan : l'éclatement des États centraux », *in Etudes Polémologiques*, 51, 1989, pp. 61-78.

53. Interview de M[e] Lahidji, par Patricia Pic-Sernaglia, 27 octobre 1990.

54. EVANS-PRITCHARD (E.E.), *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1968 et LEACH (E.), *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*. Paris. Maspero, 1972.

الفصل الثالث

1. Sur la modernisation de l'Empire ottoman, on peut se référer à POLK (W.R.), CHAMBERS (R.L.), ed., *The Beginnings of modernization in the Middle East*, Chicago, University of Chicago Press, 1968. LEWIS (B.), *The emergence of Modern Turkey*, Londres, Oxford University Press, 1961. SZYLIOWICZ (J.S.), *Education and modernization in the Middle East*, Ithaca, 1973. BAILY (F.E.), *British Policy and the Turkish reform movement*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

2. FARMAN-FARMAYAN (H.) « The forces of modernization in 19[th] Century Iran : a historical Survey » *in* POLK (W.R.), CHAMBERS (R.L.), ed., *op. cit.* ARASTEH (R.). *Education and Social Awakening in Iran*, Leiden 1962. MILLSPAUGH (A.C.), *American in Persia*, Washington, 1946. RICHARD (Y.), *Entre l'Iran et l'Occident*, Paris, éditions de la M.S.H., 1989.

3. *Cf.* AGNOUCHE (A.), *Histoire politique du Maroc*, Casablanca, Afrique-Orient, 1987, pp. 307 *sq.*

4. *Cf.* YAPP (M.E.), *op. cit.*, p. 181.

5. *Cf.* COHEN (E.), « Thailand, Burma and Laos. An outline of the Comparative Social dynamics of three Theravada Buddhist Societies in the modern era », *in* EISENDTADT (S.), ed., *Patterns of Modernity*, Londres, Pinter, 1987, pp. 192-216.

6. *Ibid.*, pp. 200-201 et SARKISYANG (E.), *Buddhist Background to the Burmese Revolution*, La Haye, M. Nijhoff, 1965, pp. 95-110.

3. BUIJTENHUIJS (R.), « Des résistances aux indépendances », *in* COULON (C.), MARTIN (D.C.), *op. cit.*, pp. 48 *sq.*

4. *Cf.* notamment ROBERTS (D.A.), *The Baath and the creation of modern Syria*, Londres, Croom Helm, 1987, pp. 18 *sq.*

5. *Cf.* RUDEBECK (L.), *Party and people. A study of political change in Tunisia*, Stockholm, Almguit and Wiksel, 1967.

6. COULON (C.), « Religions et politique », *in* COULON (C.), MARTIN (D.C.) (dir.), *op. cit.*, p. 91.

7. TORDOFF (W.), « Political parties in Zambia », *in* RANDALL (V.), ed., *Political Parties. in the Third-world*, Londres, Sage, 1988, pp. 23-24.

8. *Cf.* LECA (J.), VATIN (J.C.), *L'Algérie politique*, Paris, PFNSP 1975, p. 35.

9. HINNEBUSCH (R.A.), « Political parties in the Arab States », *in* DOWISHA (A.), ZARTMAN (W.) (ed.), *Beyond Coercion*, Londres, Croom Helm, 1988.

10. TORDOFF (W.), *art. cit.*, et RANDALL (V.), « Conclusion », *ibid.*, p. 177.

11. Nous devons cette analyse à Guy Hermet.

12. Banque mondiale, *Rapport sur le développement dans le monde*, Washington, 1991, p. 149.

13. DARBON (D.), « Administration et société », *in* COULON (C.), MARTIN (D.C.), *op. cit.*, p. 175.

14. DARBON (D.), *Le Paradoxe administratif: perspective comparative autour de cas africains*, thèse pour le doctorat en science politique, Bordeaux, 1991, p. 98.

15. MARTIN (D.C.), *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, Paris, PFNSP, pp. 96 *sq.*

16. LE ROY (E.), « Les usages politiques du droit », *in* COULON (C.), MARTIN (D.C.), *op. cit.*, p. 119.

17. RIGGS (F.), « Bureaucrats and Political Development » *in* LA PALOMBARA (J.), ed., *Bureaucracy and political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1963, pp. 148-149, ainsi que l'introduction de La Palombara.

18. BUGNICOURT (J.H.), « Action administrative et communication avec les administrés en Afrique », *in Revue française d'administration publique*, 2, 1977, pp. 145-166.

19. BANFIELD (E.), *op. cit.*

20. DARBON (D.), « Administration et société en Afrique », *in* BACH (D.), KIRK-GREENE (A.), *États et sociétés en Afrique francophone* (à paraître), p. 56.

21. HYDEN (G.), *op. cit.* MARTIN (D.C.), *op. cit.*, p. 175.

22. DARBON (D.), *Le paradoxe administratif: perspective comparative autour de cas africains*, *op. cit.*, pp. 232 *sq.* Sur l'exemple sénégalais, *cf.* aussi WATERBURY (J.), GERSOVITZ (M.), ed., *The Political Economy of Risk and choice in Senegal*, Londres, Frank Cass, 1987.

23. *Cf.* AYUBI (N.), *Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt*, Londres, Ithaca, 1980.

24. MARTIN (D.C.), « Par-delà le boubou et la cravate : pour une sociologie de l'innovation politique en Afrique noire », *in Revue canadienne des études africaines*, 20 (1), 1986, pp. 4-35.

25. MOUSSERON (J.M.), « La réception au Proche-Orient du droit français des obligations », *in Revue internationale de droit comparé*, I, 1968, pp. 38 *sq.*

26. DAVID (R.), *Les Grands systèmes de droit contemporains*, Paris, Dalloz, 1982, pp. 516-518.

27. LE ROY (E.), *art. cit.*, p. 113.

28. MOZAFFARI (M.), *La Naissance de la bourgeoisie commerçante en Iran*, Publication de l'universalité d'Aarhus, 1981, pp. 11 et 16-17; *Le Régime de la propriété foncière en Iran*, Publication de l'université d'Aarhus, 1981, p. 11.

29. GERNET (J.), *op. cit.*, pp. 549-550.

30. DAVID (R.), *op. cit.*, pp. 547 *sq.* et MOITRY (J.H.), *Le Droit japonais*, Paris, PUF, 1988.

31. PONS (P.), « Consensus et idéologie », *in* TOURAINE (A.), dir., *Japon : Le Consensus : mythe et réalités*, Paris, Economica, 1984, p. 58.

32. LAVELLE (P.), *op. cit.*, pp. 41-42.

33. *Ibid.*, p. 72.

34. PONS (P.), *op. cit.*, p. 53.

35. LAVELLE (P.), *Les Textes et les thèmes fondamentaux de l'idéologie officielle du Japon impérial*, thèse pour le doctorat de 3e cycle, Paris, INALCO, 1981.

36. APTER (D.), *Pour l'État contre l'État*, Paris, Economica, 1988, pp. 195 *sq.*

37. LE ROY (E.), *art. cit.*, pp. 117-118.

38. MOUSSERON (J.M.), *art. cit.*, pp. 63-65.

39. *Ibid.*, pp. 70-72.

40. Sur l'Égypte, *cf.* BOTIVEAU (B.), « Faits de vengeance et concurrence de systèmes de droit », *Peuples méditerranées*, 41-42, octobre 1987, pp. 153-166. Sur l'Afrique noire, *cf.* LE ROY (E.), *art. cit.*

41. *Cf.* BADIE (B.), « Démocratie et religion : logiques culturelles et logiques de l'action », *in Revue internationale des sciences sociales*, août 1991, pp. 545-556.

42. *Cf.* HERMET (G.), *Le Peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.

43. MOZAFFARI (M.), « La problématique de la république et de l'islam chiite », *in Revue juridique et politique*, 1980, pp. 707 *sq.*

الفصل الخامس

1. BAYART (J.F.), *L'État en Afrique*, Paris, Fayard, 1989, pp. 27 *sq.*

2. FAURÉ (Y.), « Éléments d'analyse à propos de l'expérience

(S.M.), ed.; *Democracy in Developing Countries : Africa,* Boulder, L. Rienner, 1988, pp. 56 *sq.*

37. ZGHAL (A.), *art. cit.*, p. 63.

الفصل الساس

1. ROSENAU (J.), *op. cit.* ZACHER (N.W.), « The Decaying Pillars of the Westphalian Temple : Implications for International Order and governance » *in* CZEMPIEL (E.D.), ROSENAU (J.), ed., *Governance without Government : Order and change in World Politics,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

2. BADIE (B.) et SMOUTS (M.-C.), *Le Retournement du monde,* Paris, PFNSP, 1992.

3. NORDENSTRENG (K.), SCHILLER (H.I.), *National Sovereignty and international communication,* Norwood, Ablex, 1979.

4. *Cf.* notamment BOYD-BARRETT (J.), « Cultural dependency and the mass-media », *in* GUREVITCH (M.), BENNETT (T.), CURRAN (J.), WOOLLACOTT (J.), ed., *Culture, Society and the Media,* Londres, Melhuen, 1982.

5. *Cf.* notamment UCHE (L.U.), *Mass media people and politics in Nigeria,* Concept, New Delhi, 1989.

6. HAMELINK (C.), *Cultural Autonomy in Global Communications,* New York, Longman, 1983.

7. Sur l'Inde *cf.* MALIK (M.), *Traditional Forms of Communication and the mass-media in India,* Paris, Unesco, 1980.

8. ENGINEER (A.A.), « Tragedy of Baghalpur riots« , *Economic and Political Weekly,* 10 février 1990, pp. 305-307 et « Making of the Hyderabad riots », *op. cit.,* 9 février 1992, pp. 271-274.

9. « Saudi Arabia, Culture change and the international legal order », in PISCATORI (J.), HARRIS (G.), ed., *Law, Personnalities and Politics in the Middle East,* Washington, MEI, 1987.

10. LAFONT (P.B.), (dir.), *op. cit.,* pp. 17-23. DHARMA (P.), « Les frontières du Campà », *op. cit.,* pp. 128 *sq.*

11. RAWLS (J.), *A Theory of Justice,* Cambridge, Harvard University Press, 1971.

12. *Cf.* notre article, « La guerre contestataire », *in* BADUEL (P.R.), ed. « Crise du Golfe, la logique des chercheurs », *in Revue du monde musulman et de la Méditerranée,* 1991, pp. 54-56.

13. Sur ces mobilisations, *cf.* BURGAT (F.), « La part des islamites », *op. cit.,* pp. 75-78.

14. Si on se limite à la littérature récente, on peut citer, sur ce sujet, ROFF (W.R.), ed., *Islam and the political economy of meaning,* Londres, Croom Helm, 1987. HUNTER SHIREN (T.), ed., *The Politics of Islamic Revivalism,* Bloomington, Indiana University Press, 1988.

15. *Cf.* FLORY (M.), et *al., Les régimes... op. cit.,* pp. 102-103.

16. *Cf.* BALTA (P.), *le Grand Maghreb*, Paris, La Découverte, 1990, et SADIK (A.), *Le Grand Maghreb. Intégration et systèmes économiques comparés*, Casablanca, Afrique Orient, 1989.
17. *Cf.* POSTEL-VINAY (K.), « L'Asie dans l'amphithéâtre japonais », *in Le Monde diplomatique*, janvier 1991, p. 26.
18. *Cf.* BOUISSOU (J.M.), « La puissance politique : une enquête inachevée », *in* BOUISSOU (J.M.), FAURE (G.), LAIDI (Z.), *L'expansion de la puissance japonaise*, Paris, ed., Complexe, 1992, pp. 41 *sq.* POSTEL-VINAY (K.), « Anachronique dépendance diplomatique du Japon », *in Le Monde diplomatique*, avril 1991, p. 22.
19. BOZARSLAN (H.), « Turquie : un défi permanent », *in* PICARD (E.), (dir.), *La question Kurde*, Paris, Complexe, 1991, pp. 46 *sq.*
20. *Ibid.*, pp. 37-46.
21. *Cf.* BIRNBAUM (P.), LECA (J.), *op. cit.*, et BIRNBAUM (P.), *Dimensions du pouvoir*, Paris, PUF, 1985.
22. *Cf.* « Des ethnies aux nations en Asie centrale », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 59-60, 1991.
23. Sur ces questions, *cf.* BLOOM (W.), *Personal Identity, national identity and international relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, notamment chap. 2 et 5.

تَبَعية .... Dépendance

التبَعَويون [أنصار المدرسة التبَعَوية] .... Dépendancialistes ....

النظرية التَبَعوية ...... La thèorie dèpendancialiste ....

تجريبياً .... Empiriquement

تحديث الدين المسيحي ...... Aggiornamento ....

[أي التوفيق بين المأثور الكَنَسي والواقع المعاصر]

تحديث محافِظ ...... Modernisation conservatrice ....

التدفُّقات .... Les flux

ترابطي .... Associatif

* شبكات ترابطية .... Réseaux associatifs ....

تطورية .... Développementalisme

ما بعد التطورية .... Post-développementalisme ....

تعبِئَة .... Mobilisation

تعبِئَة–ماهوية.. Mobilisation identitaire

تعميم (أو تعميم كوني) .... Universalisation ....

تَغْريب .... Occidentalisation

* المغرَّبون .... Les occidentalisés

تَفَرُّد .... Singularité

* متفرِّدة .... Singulière

تَفْرِيد .... Individualisation

* تفريدي .... Individualisant

التقارب .... La convergnce

التكافلات .... Les solidarités

تكافلات أفقية .... Solidarités horizontales ....

[تكافلات المصالح المادية لمختلف الفئات الاجتماعية الممثَّلة في النقابات والروابط]

تكافلات رأسية .... Solidarités Verticaux ....

[عَصَبيات القبائل والعشائر والجماعات والشِلَلْ]

تكافلات الثقافات شاسعة النطاق ..... Solidarités macroculturelles ....

تكافلات الجماعات الصغيرة .... Solidarités microcommunautaires ..

تكدُّس وظيفي .... Pléthore bureaucratique ....

التَمَامِيّة .... Intégrisme

[المحافظة على تمام نظام واكتماله (كالدين مثلاً)]

تَنْشِئَة .... Socialisation

التُوماوية .... Thomisme

[نسبة إلى توما الأكويني أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيماً في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر المسيحي عامة]

ث

ثقافي (أو حضاري) .... Culturel

ثقافة أُحادية .... Monoculture *

* عبر-ثقافي .... Transculturel

* تَجْنيس ثقافي (جعل الثقافات متجانسة)
Homogénéisation cuturelle ....

ج

الجغراسية (أو الجغرافيا السياسية) ...
Géopolitique ....

جماعي .... Collectif

* جَمْعية توحيدية ....
Communautarisme fusionnel ....

جَمْعي .... Communautaire

* تكافل جَمْعي ....
Solidarité communautaire ....

[عَصَبية قَبَلية أو عشائرية أو شِلَلِيّة]

الجيتولية .... Gétulisme

[اتجاه سياسي ينتسب إلى الرئيس جيتوليو ڤارْجاس رئيس البرازيل السابق١٨٨٣-١٩٥٤]

ح

حَتمية .... Déterminisme

خ

خارْجانية .... Extériorité

الخاص .... Le privé

خَصْخَصَة .... Privatisation

الخُصُوصيّة .... Le particularisme

د

دولة - رَاعية .... État-patron

دولة - الرفاهية .... L'État-providence

دولة - رَيْعية .... État-rentier

[ينطبق هذا المصطلح على كل دولة تحصل على جزء جوهري من دخولها من مصادر أجنبية في صورة رَيْع]

الدولة - صندوق القمامة ......
L'État-poubelle ....

الدولة - القومية .... L'État-nation

دولة - موالية .... État-client

الدولة المستورَدة .... L'État importé

* بين - الدول .... Inter-États

* تحت - الدولة .... Sub-étatique

الكَوْني [أو العمومي] ..... L'universel

ل

الليوثان الأعرَج .... Léviathan boiteux

[«الليوثان» وحش بحري مخيف جاء ذكره في التوراة وهو يرمز إلى الشرّ، ويشبه التمساح المصري القديم]

م

المأثور...................... La tradition

مأسسَة .... Institutionalisation

[بمعنى إقامة مؤسّسات أو تدعيمها]

الماضَوية .... Passéisme

[النزعة الطاغية إلى الماضي]

مثالي- نموذجي .... Idéal-typique

المجتمع المدني .... La société civile

مجتمع – أمّة .... Société-nation

«مجتمع-ثنائي».....''Société duale''Æ

مجتمع – محلي .... Société locale

مَجَرّي .... Galactique

مُجزّأ .... Segmentaire

المَرْكَز .... Le centre

المساحة (أو الحيِّز) .... L'espace

المساحات الاجتماعية الفارغة ....

Les espaces sociaux vides ....

[قطاعات المجتمع التي لا يصل المسرح السياسي الرسمي إلى تعبئتها ولا إلى السيطرة عليها والتي تنتشر في داخلها أشكال من السلطة البديلة تجتذب الانتماءات الفردية لصالحها]

المساحة السياسية ....

L'espace politique ....

Postulat .... مسلّمة

Messianisme .... مسيانية

[عقيدة تقول بمجيء المسيح ثانية لتخليص البشر من الخطيئة، ولإقامة مملكة الله على الأرض]

مشاركة سياسية ....

Participation politique ....

Sens .... معاني

Système de sens ...... * نَسَق المعاني

Perte de sens .... * فُقْدان المعاني

Réseaux de sens.... * شبكات المعاني

Le normativisme .... المعيارية

Normatif .... معياري

Ordre normatif .... * نظام معياري

Le sacré .... المُقدَّس

La contestation .... المنازَعة

[المعارضة الشديدة]

Contestation-émeute ... منازَعة– فتنة

مِنْبَري [بمعنى ديماجوجي] ....
Tribunitien ....

منطق (أو منَهج) .... Logique

المُواطَنَة .... La citoyenneté

* الانتماء المواطِني ....

L'allégeance citoyenne ....

موالاة .... Clientélisme

[تبادل المراعاة بين شخصين، هما الرّاعي والمَوْلَى اللذين يسيطران على موارد غير متكافئة، وهي علاقة منشئة للتَبَعية]

المَوْلى [بمعنى التابِع] .... Le client

مَوْلوي .... Clinetélaire

* علاقات المُوالاة ......

Rapports de clientèle ....

مؤسَّسِي [صِفة للمؤسَّسات] .....

Institutionnel...........................

ن

نماذج سياسية .. Modèles Politiques

هـ

هويّة .... Identité

* ماهويّة .... Identitaire

* أحزاب ماهويّة .... Partis identitaires

و

الوَضْعية .... Positivisme

[تقال على المذاهب التي تُقرِّر أن المعرفة الحقّة هي معرفة الواقع، وأن اليقين قائم في العلوم التجريبية]

* الحالة الوَضْعية .... L'etat positif

* الطور الوَضْعي ..... Le stade positif

[هو الطور الثالث الذي يتحدث عنه الفيلسوف الفرنسي أوجوسْت كومْت حين يعرض تاريخ العقل وبأنه مرّ بأطوار ثلاثة: لاهوتي، وميتافيزيقي، ووضعي]

وظيفية (أو نَفْعية) ...... Fonctionnelle

ي

يوطوبيا (أوحُلْم كَبير) .... Utopie

□□□

الفهرست

الجزء الثالث

تعميم كَونْي فاشِل وانحراف مُبْدِع

□□□

رقم الإيداع ٢٢٣٩ / ٩٥
I. S. B. N. الترقيم الدولى
977 - 5222 - 17 - 6

هذا الكتاب

Bertrand Badie

L'État importé

L'occidentalisation de l'ordre politique



Fayard — L'espace du politique

يتحدث عن واقع تعيشه بلدان الجنوب التي تخلصت من نير الاستعمار المباشر المكشوف، ولكنها لم تتخلص من التبعية السياسية والثقافية. فانتهاء عهد الاستعمار لم يعن تلقائيا أنه قدم لمجتمعات العالم الثالث تنظيم يتفق مع تقاليدها، بل الملاحظ أن ظاهرة التبعية السياسية والثقافية لم تنته بل زادت.

ورغم أن قادة الجنوب يتحدثون كثيرا عن القطيعة مع المستعمرين السابقين فإنهم يستوردون قوانينهم ونموذجهم للتنمية وأشكالهم للديمقراطية النيابية (رغم أنهم يشكلونها بطريقتهم الخاصة). ويقومون هم والمحيطون بهم ومثقفوهم بالتفكير والعمل والبناء تبعاً لأنماط النظم والمفاهيم الغربية، ولكن هذا التغريب المفروض يفشل لأن التطعيم مستحيل. ويعرض هذا الفشل تطور العالم المعاصر منذ ١٩٤٥. ويتضح ذلك من تاريخ الهند والعالم العربي وأفريقيا السوداء وأمريكا اللاتينية والصين. ورغم الآمال التي وضعتها النخبة فيه فإن التغريب الفاشل يسبب عددا من الأمراض الاجتماعية ويكون عاملا للفوضي في العلاقات الدولية.

ان هذا العالم المتنافر الذي لا يصل إلي توحيد قواعد اللعبة أو يجد لها مكانا في الاختلافات والفروق يشكل بلا شك أكبر تهديد يثقل علي البشرية.

ومؤلف الكتاب – برتراند بادى– هو أستاذ في معهد العلوم السياسية في باريس، وهو مؤلف لعدد من المؤلفات من أهمها «الدولتان» المترجم للغة العربية.



دار العالم الثالث

٣٢ شارع صبرى ابو علم، القاهرة

تليفون وفاكس : ٣٩٢٢٨٨٠

كتاب العالم الثالث

تصميم الغلاف: محيي الدين اللباد